Ciudades de Georg Simmel

Lecturas contemporáneas

• • •

Francisca Márquez
Editora

EDICIONES
UNIVERSIDAD ALBERTO HURTADO

COLECCIÓN SOCIOLOGÍA
PERSONAS, ORGANIZACIONES, SOCIEDAD

LAS CIUDADES DE GEORG SIMMEL

Lecturas contemporáneas

LAS CIUDADES DE GEORG SIMMEL

LECTURAS CONTEMPORÁNEAS

Francisca Márquez
EDITORA

UNIVERSIDAD ALBERTO HURTADO
DOCTORADO EN SOCIOLOGÍA

DOCTORADO EN ARQUITECTURA Y ESTUDIOS URBANOS
FACULTAD DE ARQUITECTURA DISEÑO Y ESTUDIOS URBANOS

Consejo Nacional de la Cultura y las Artes
Fondo Nacional de Fomento del Libro y la Lectura
Gobierno de Chile

LAS CIUDADES DE GEORG SIMMEL
LECTURAS CONTEMPORÁNEAS

© Francisca Márquez
Editora general

Ediciones Universidad Alberto Hurtado
Alameda 1869 - Santiago de Chile
mgarciam@uahurtado.cl – 56-02-8897726
www.uahurtado.cl

Impreso en Santiago de Chile
Octubre de 2012

ISBN 978-956-8421-76-2
Registro de propiedad intelectual Nº 220.489

Impreso por C y C impresores

Dirección Colección Sociología: Personas, Organizaciones, Sociedad
Claudia Mora

Guadalupe Santa Cruz y Elena Águila
Editoras
Traducción de los textos en francés: Guadalupe Santa Cruz.

Dirección editorial
Alejandra Stevenson Valdés

Editora ejecutiva
Beatriz García Huidobro

Diseño de la colección y portada
Francisca Toral

Diagramación interior
Gloria Barrios

Imagen de portada
Croquis de Rodolfo Arriagada

MIEMBRO DE LA
RED DE EDITORIALES UNIVERSITARIAS DE AUSJAL
www.ausjal.org

creative commons

Índice general

PRÓLOGO, *Claudio Ramos Zincke* 9

PRÓLOGO, *Fernando Pérez Oyarzún* 11

INTRODUCCIÓN 13

Capítulo I
DE LA FORMA EN LA SOCIEDAD MODERNA 19

Gran ciudad y pequeña ciudad: tensiones entre sociabilidad y estética en Simmel 21
Jean Remy

Filosofía del dinero 55
Erick Abdel Figueroa Pereira

Individuo y sociedad. Una revisión en clave de individualización 63
Marco Antonio Rojas Trejo

El pobre 85
Francisca Márquez

La moda: hacia una comprensión de la sociedad de consumo en la ciudad moderna 97
Liliana De Simone

La tragedia de los sexos como tragedia de la cultura 115
Valentina Rozas Krause

La ciudad: de fronteras, movimiento y extranjeros 127
Francisca Márquez

Capítulo II
DE LA FORMA ESTÉTICA EN LA SOCIEDAD MODERNA 139

Rembrandt, Miguel Ángel y Rodin: el arte como síntesis del ser humano y su relación con la sociedad 141
Anita Puig

Roma, Florencia y Venecia: una mirada estética 149
Pedro Livni

Ruinas urbanas 157
Eduardo Canteros

Retorno a los objetos concretos: estética del ensamblaje 163
Marcelo Grez

Capítulo III
DEL MÉTODO 175

La metodología implícita: forma y autorganizacion social 177
Jean Remy

En los orígenes de la sociología eidética 201
Mariano Crespo

Prólogo

Este libro, *Las ciudades de Georg Simmel*, nos entrega nuevas lecturas de la obra de este autor que, casi un siglo después de su muerte ocurrida en 1918, muestran la actualidad de sus indagaciones. Simmel fue un sociólogo de gran creatividad y sensibilidad frente a las prácticas cotidianas, pero pese a eso, o tal vez precisamente por eso, en su época fue relegado a los márgenes de la institucionalidad académica, siendo sin embargo entusiastamente seguido por sus alumnos y numerosos lectores. La suya no fue una sociología de las grandes estructuras ni de los grandes relatos, sino una muy atenta a la vida cotidiana; una sociología de lo fugaz, de la sociedad como acontecer. Así, como nos lo muestran los textos de esta obra, sus reflexiones tuvieron objetos tales como la moda o la coquetería, que los sociólogos de las grandes estructuras desecharían por su trivialidad. Asimismo, su forma de escritura dirigida a una audiencia amplia, al apartarse de la jerga académica, en su tiempo le hizo perder méritos ante quienes dominaban la academia de la época. Pero no solo por sus objetos de estudio y por su estilo de escritura se distingue su sociología, sino también por el enfoque. La suya es una sociología constructivista, en que las realidades existen en sus relaciones, en el complejo tejido de interacciones, una perspectiva que ahora, a principios del siglo XXI, se encuentra en plena vigencia.

En su elaboración sociológica se pueden ver anticipos de la microsociología de orientación fenomenológica que tomará forma en los años sesenta, con autores como Garfinkel, Blumer y Schutz. Más recientemente, su enfoque tiene resonancias con lo que ha sido llamado el giro hacia la práctica expresado en enfoques como el de la teoría del actor-red que atiende a las redes complejas a través de las cuales toma forma nuestra realidad cotidiana, redes en las que se enlazan individuos y elementos materiales. En Latour y otros autores afines, que nos muestran cómo lo universal, lo

global, siempre toma forma localmente, podemos ver una sintonía con esa sensibilidad simmeliana que tomó muchos años recuperar.

Los doce autores de este libro se sumergen en la obra de Simmel y sacan a flote ideas, intuiciones y conexiones esclarecedoras para nuestro presente. Nos traen las inspiraciones simmelianas sobre el dinero, la ciudad, el arte, el pobre, el extranjero y, en general, sobre la realidad que nos rodea y con la que interactuamos. Al mismo tiempo, analizan las características de su construcción teórica, situando así, por ejemplo, el papel que juegan los procesos de individualización y socialización, y los diferentes tipos de "forma" —culturales, de sociabilidad, simbólicas— en el marco de la modernidad. Son indagaciones y reflexiones que buscan conectar, directa o indirectamente, con nuestra propia cotidianidad.

Este libro surge de un trabajo colectivo, del encuentro entre profesionales y académicos de diferentes procedencias disciplinarias —arquitectos, sociólogos, filósofos, antropólogos, trabajadores sociales—; una mezcla entre ciencia social, arte y filosofía que habría complacido a Simmel. Un convenio entre el Doctorado de Arquitectura y Estudios Urbanos de la Pontificia Universidad Católica y el Doctorado en Sociología de la Universidad Alberto Hurtado ha generado el espacio interinstitucional que ha hecho posible tal encuentro y el despliegue de un diálogo fructífero del cual es expresión la presente obra.

La forma de producción académica propia de la modernidad tardía, tal como señalan autores que hablan del surgimiento de un nuevo modo de producción de conocimiento, tenderá a ocurrir en espacios como este, en que se cruzan las fronteras disciplinarias y se fertilizan conocimientos de procedencias diversas. Experiencias como la que ha dado forma a este libro muestran esa potencialidad; sin embargo, en una institucionalidad universitaria con marcadas separaciones disciplinarias, estas son todavía experiencias minoritarias que, aunque requieren ser fortalecidas y multiplicadas, cuesta desarrollar. Es, así, digno de aplauso y encomio el esfuerzo de los organizadores de este trabajo conjunto y de los autores participantes. Esperamos que este libro, fruto de su trabajo, difunda el interés en la obra de Simmel, uno de los grandes maestros de la sociología todavía no suficientemente valorado.

Claudio Ramos Zincke
Director Programa de Doctorado en Sociología
Universidad Alberto Hurtado

Prólogo

La importancia de la figura intelectual de Georg Simmel (1858-1918) en el desarrollo de las ciencias sociales, hacia fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX, no necesita ser subrayada. Su significación para la Escuela de Chicago y la Escuela de Frankfurt, entre otros núcleos intelectuales, constituye una buena prueba de ello. Sin embargo, la difusión de su pensamiento en Chile y América Latina ha sido hasta ahora limitada.

El interés que la ciudad moderna despertó en Simmel es conocido y llegaría a caracterizar su obra. Simmel vio a la ciudad como un objeto de estudio fundamental para comprender la cultura moderna. En ocasiones, su mirada se centra en el carácter de ciudades tradicionales como Roma, Florencia o Venecia. En otras, se propone describir el modo en que la nueva escala que asumen las ciudades constituye en un elemento fundamental para entender al hombre y la cultura modernos, como hizo en *Die Grosstadt und die Geistleben*. Frecuentemente y como se comprueba en este libro, su esfuerzo se dirige a escrutar flancos de la vida moderna que tienen a las ciudades como escenario privilegiado. El hecho es que, por diversos motivos, Simmel se ha constituido en una referencia obligada de los estudios urbanos.

Las actividades de docencia e investigación estuvieron menos separadas entre sí en la antigua universidad de lo que suelen estarlo hoy día. Algunas de las más significativas contribuciones intelectuales de esos tiempos suelen ser el resultado de reflexiones destinadas a la sala de clases. Esta tradición ha perdurado, hasta cierto punto, en los modernos estudios de postgrado, en los que los seminarios pueden constituir ocasiones privilegiadas para una reflexión intelectual en la que estudiantes y maestros colaboran.

El segundo semestre del año 2009 Francisca Márquez dirigió el seminario "Simmel y el estudio de la ciudad" en el Programa de Doctorado en

Arquitectura y Estudios Urbanos de la Facultad de Arquitectura, Diseño y Estudios Urbanos de la Pontificia Universidad Católica de Chile. En él participaron estudiantes de los programas de doctorado y magíster de la facultad. Fue precisamente la riqueza de tal experiencia la que motivó a pensar en una publicación, que hoy afortunadamente se concreta, no sin mucho esfuerzo de su compiladora de por medio. Los trabajos de una gran mayoría de los estudiantes del seminario fueron desarrollados para constituir el núcleo central de *Las Ciudades de Georg Simmel*. A ellos se agregaron contribuciones de la propia Francisca Márquez, de Jean Remy, de Mariano Crespo y de Marco Rojas. El resultado es un conjunto muy articulado de textos que permitirá a los lectores acercarse al pensamiento de Simmel y a sus ideas sobre la ciudad.

Solo cabe felicitar a Francisca Márquez, a los estudiantes que ella dirigió, y a sus restantes colaboradores, por haber hecho fructificar entre nosotros una tradición tan privilegiada como la del seminario universitario. Este libro prolongará la vida de esa experiencia y permitirá a muchos la posibilidad de participar a la distancia en ella. Desde el momento en que el seminario fue dictado, Francisca asumió como Decana de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Alberto Hurtado y promovió la colaboración académica entre programas de postgrado de ambas universidades. Este libro ve entonces la luz como fruto de una colaboración entre ambas instituciones universitarias que esperamos se prolongue en el tiempo.

Fernando Pérez Oyarzún
Profesor Titular Pontificia Universidad Católica de Chile
Jefe del Programa de Doctorado en Arquitectura y Estudios Urbanos

Introducción

Este libro nace de lecturas de la obra de Georg Simmel (1858-1918) que hiciéramos arquitectos, geógrafos, sociólogos y antropólogos, en el marco del Doctorado de Arquitectura y Urbanismo de la Universidad Católica de Chile y del Doctorado de Sociología de la Universidad Alberto Hurtado. Siendo nuestro propósito pensar la ciudad y la vida urbana contemporánea, hacerlo sin tener como punto de referencia estos textos pioneros resultaba imposible o banal.

Los escritos de Simmel, el primer sociólogo de la modernidad y de la metrópolis, se conocen poco o nada en Chile y América Latina. Sin embargo, este ensayista, filósofo y sociólogo, recorrió y respiró los aires de su tiempo como ningún otro. Las claves para comprender la actualidad de su pensamiento, siempre provocador y profundo, deben buscarse justamente en esta capacidad de caminar, observar, pero sobre todo, abrir las puertas de la percepción a los estímulos de la "vida nerviosa" que las grandes ciudades nos ofrecen. Siguiendo los pasos de Goethe, Dante y Petrarca, Simmel fue un viajero y un caminante de las ciudades europeas, sus iglesias y sus museos, sus colinas y viñedos, sus ciudadelas y fortalezas, sus ruinas, sus canales y barcazas. A su mirada nada parecía escapar. El deleite de la modernidad estaba justamente en esa simultaneidad y diversidad de posibilidades que ella ofrece al *urbanitas* siempre sorprendido. Simmel es el primero en hacer de la gran ciudad el lugar de una experiencia social fundante.

A partir del estudio de las formas de la vida social urbana, Simmel incorpora temáticas hasta ese momento —fines del siglo XIX— insospechadas para la sociología: la figura del *urbanitas*, el secreto, la aventura, el reloj, la coquetería, la infidelidad, el perfume, la libertad, el extranjero y la moda en el contexto de la gran metrópolis. Es en esta contemplación de la vida urbana que, junto a Ferdinand Tönnies y Max Weber, descubre

la descomposición de la comunidad aldeana o la pequeña ciudad y el camino sin retorno hacia la relación entre urbanización, burocracia e industrialización. La ciudad es parte de una puesta en escena de la modernidad. El cambio de escala demográfica y espacial anuncia una metamorfosis social, conceptual y crítica.

A diferencia de Tönnies, que asocia la evolución de la ciudad al aislamiento y el desarraigo, para Simmel esta transformación trae consigo posibilidades de libertad y emancipación, aunque también de alienación y "embotamiento" de los sentidos. El nacimiento de la vida urbana anuncia la liberación de la subjetividad y, simultáneamente, de las amarras de la comunidad. Esto, sin embargo, no le impide reconocer, junto a Max Weber, que la vida urbana produce angustia porque conduce a perderse en el anonimato de la masificación. La libertad que engendra la metrópolis es ambigua en sus efectos, tanto en el plano personal como en el colectivo.

Situado en el centro de un cambio epocal, Simmel se convierte en un agudo observador de las profundas transformaciones registradas en el marco de la modernidad europea. En el mundo sociológico simmeliano, como bien nos muestra Marco Antonio Rojas en su artículo, el individuo y las relaciones establecidas por él adquieren preeminencia como categoría analítica. El individuo se constituye en producto y productor de la sociedad, configurándose una relación de influencia recíproca. Tras el esfuerzo interpretativo de Simmel subyace la noción de desarrollo pleno del individuo como ideal objetivo —búsqueda de la autoperfección y la diferenciación—, de tal suerte que una vez liberado de todas las ataduras que le impone la cultura y la vida exterior pueda ser él mismo.

En su obra cumbre, *Filosofía del dinero* (1900), reseñada por Erick Figueroa en este libro, Simmel trata precisamente del gran drama de la vida capitalista y urbana: en una actividad que se supone liberadora como el trabajo, el dinero otorga precio al trabajador, dejando en evidencia la alienación en el sistema productivo. Por su vínculo inextricable con el deseo, el dinero opera a la vez como puente y puerta: nos aleja de la naturaleza y al mismo tiempo nos permite enseñorearnos de ella; une y separa, borra fronteras y a la vez construye murallas. Para Simmel, el dinero introduce la *cuantificación* de las relaciones sociales y la *despersonalización* del quehacer de la economía.

La tragedia de la cultura, precisamente, se relaciona con las paradojas de los procesos de individuación en la metrópolis, lugar donde convergen las grandes transformaciones sociales. La libertad humana, entendida

como una lucha contra la sociedad que arrastra al *urbanitas* a perder su individualidad y su autonomía, es un tema fundamental en la obra del autor. Para él, la lucha del ser humano consiste en su intento de no desaparecer en la sociedad de masas, así como tampoco en su individualidad. Esta lucha se establece sobre la base de una tensión permanente entre la distinción y la identificación; la diversidad y la unidad; los fragmentos y el todo. El pensamiento social de Simmel descansa siempre sobre esta dualidad nunca resuelta. La búsqueda de la unidad en la diversidad acompaña no solo la constitución del individuo urbano, su cultura y su estética, sino también los más mínimos gestos cotidianos. La coherencia y el sentimiento del todo nacen justamente de la tensión que yace en su interior.

Es en la obra artística de Rembrandt que, como lo señala el artículo de Anita Puig, Simmel encuentra la encarnación temprana de esta ambivalencia de la modernidad. La virtud y la genialidad de Rembrandt parecieran residir justamente en su destreza para captar esta condición de la temprana modernidad y retratar la individualidad del personaje a través de la esencia universal que lo atañe en tanto ser humano. Así, el retrato en Rembrandt cumple una doble función: representar la trascendencia del personaje con sus particularidades y, a la vez, su trascendencia metafísica como hombre que pertenece y se debe a un orden mayor. A través de los retratos de Rembrandt, Simmel logra entrever la búsqueda del individuo por ser él mismo sin dejar de pertenecer a la sociedad.

De manera similar, en sus análisis estéticos, Simmel no deja de interrogarse por el modo mediante el cual las formas sociales se conservan y por la preeminencia del todo social en relación a la suma de las partes. A semejanza de la cohesión social, propone este autor, la belleza se funda no sobre un ensamblaje, sino sobre la acción recíproca de elementos que ella liga. Es lo que Simmel descubre en la belleza de Roma; en ella se conjugan los fragmentos de ciudad que, nacidos en épocas diversas, constituyen, sin embargo, un paisaje singular y un todo armonioso, único. De los contrastes y las disonancias se desprende la impresión de unidad. A pesar de sus imperfecciones, sus lagunas y sus disfunciones, Roma produce una impresión de armonía y coherencia que, como la alquimia, engendra un sentimiento de equilibrio único.

La ruina, de la misma manera que Roma, se nos aparece como un espacio donde el pasado se expresa en forma de pugna trascendente entre hombre y naturaleza. Para Simmel, la fuerza de la ruina reside en su

capacidad de rebelarse contra el espíritu, contra la mano del hombre y la fuerza de la arquitectura. Como nos advierte Eduardo Canteros en su artículo, la ruina es un acto de fuerza y venganza que la naturaleza despliega sobre la obra del hombre, pero sin jamás derrotarla del todo.

Descubrir el espíritu de un lugar es justamente abrirse a la diversidad de estímulos que éste ofrece a quien lo recorre. La ciudad como forma estética análoga al paisaje o al rostro, se transforma en un lugar generador de imágenes y representaciones para todos aquellos que encanta. Como lo sostiene Pedro Livni en su análisis del texto de Simmel sobre las ciudades italianas, para existir, la ciudad construye una unidad de vida a partir de elementos diferentes y opuestos.

En esta ciudad, la relación entre los sexos encarna, de la misma forma que su estética, una oposición nunca resuelta. A través del ejemplo de la coquetería, Simmel nos muestra cómo en ella el anhelo de posesión del otro adquiere su fuerza y forma en la tensión entre *el no poseer y el poseer*. En ese sentido, como lo explica el artículo de Valentina Rozas, la coquetería es una *promesa que no se cumple*; cuando lo hace, se sacia. La coquetería es el deseo no cumplido, pero al insinuarse se hace parte del fenómeno urbano y moderno. A la manera del *flâneur* y la *passante* de Baudelaire, la coquetería juega con el movimiento nunca acabado de lo fugaz y lo permanente, del *deseo de totalidad*. Ocultar y mostrar, dos movimientos simultáneos del cuerpo; entregar y negar para animar el deseo de totalidad. Es el juego entre "la maja desnuda" y "la maja vestida" de Francisco de Goya.

Así como la dualidad de los sexos funciona como espejo característico de la modernidad, la moda, analizada en el artículo de Liliana de Simone, es revestida por Simmel de significancia estructural para el individuo de la metrópolis, *locus* de la naciente sociedad de consumo de principios del siglo XX. Como ya lo anunciaba el "hombre de la multitud" de Edgar Allan Poe, el escenario de este nuevo consumo es una ciudad imponente en sus dimensiones y ritmos. La vertiginosidad de la rutina, sumada a los avances técnicos y la acumulación, anuncian una sociabilidad basada en la hipertrofia visual. Una cultura basada en los impulsos escópicos y el "acrecentamiento de la vida nerviosa" nacen al alero de la ciudad.

De allí entonces que la moda, en una sociedad de masas, encarne esta tensión permanente entre el deseo de distinguirse y el deseo de identificarse. La sociedad se presenta para Simmel como un campo de batalla donde estas dos fuerzas están en permanente contraposición y es de esa

manera que la moda, vista como un fenómeno constante en la sociedad, encarna ese contrato social entre lo permanente y lo cambiante. Pero, más importante aún es que las modas son siempre modas de clase. La moda es, desde su significado social, la materialización de la historia de la división de clases.

Así como la moda contribuye a consolidar los procesos de distinción e identificación entre las clases sociales, la figura del *pobre*, para Simmel, nos remite también a cuestiones fundamentales referidas a la forma del vínculo social en la modernidad. El análisis del proceso de construcción de esta figura muestra cómo el autor contribuye a una teoría general de la sociedad mediante situaciones aparentemente marginales. Simmel rompe con las concepciones sustancialistas de los debates científicos y políticos sobre la pobreza, adelantando la esencia del pobre, en el sentido fenomenológico de Husserl, es su condición de asistido. La asistencia que alguien recibe de parte de la colectividad determina su condición social de pobre. Es esta posición desvalorizada en la sociedad, de dependencia y desigualdad, la que finalmente estigmatiza al asistido y lo fija en su condición. Para Simmel, la obligación de dar no deriva de un derecho, sino más bien de una imposición moral del que da. Pero en virtud de la "obligación" de dar, los pobres desaparecen como fin de la acción, pues la limosna reside en la significación que toma el acto de donar; y es ahí, justamente, que la figura del asistido se desdibuja.

El caso más emblemático de las paradojas de las sociedades modernas, sin embargo, se encarna en la figura del *extranjero* entendido como aquel individuo que no está vinculado espacialmente con un punto fijo y que, pese a ello y en ese mismo punto sin vínculo establecido, desarrolla y materializa su existencia. El individuo extranjero al que se refiere Simmel es un migrante en potencia que se detiene, pero nunca se establece completamente. El extranjero es uno más entre los pobres, los locos, los desviados, uno más entre las clases de enemigos internos de la sociedad. Así, identifica al extranjero como un elemento de la totalidad que siempre está fuera. Los conceptos de proximidad y de lejanía adquieren un sentido particular en las relaciones sociales; el extranjero, aunque se encuentre en el horizonte espacial de un grupo social, siempre se integra a éste desde su condición de afuerino.

Simmel, en tanto filósofo de la forma social y de lo cotidiano, se empeñó a lo largo de su trayectoria en conducir la filosofía hacia los objetos concretos. Es en virtud de ello que sus ensayos tratan de aspectos fugaces

de nuestro mundo vivencial, de cosas que parecen simples, dadas, en las que, sin embargo, se encuba la contradicción y la paradoja. Marcelo Grez examina las figuras del *puente*, la *puerta* y el *asa* para graficar cómo Simmel, a través de estos artefactos y sus formas, no solo ilustra magistralmente el movimiento de la unión y la separación, sino también la capacidad de estos artefactos de ensamblarse como piezas de un todo mayor. Objetos concretos que la sociedad instala, a la manera de figuras ensambladas, para articular lo individual y lo colectivo. Formas estéticas encarnadas en cosas materiales como la moneda en *Filosofía del dinero*, o en metáforas como la de un puente, una puerta, un asa, una ruina, un coqueteo, una aventura, que permiten dar cuenta de las síntesis nunca acabadas de "lo transitorio y lo eterno".

Tal como señala Mariano Crespo, si bien Simmel no fue un fenomenólogo en sentido estricto, sus consideraciones acerca de la belleza son un ejemplo del análisis eidético. El punto de partida de este modo de filosofar es la forma en que las cosas se nos dan y aparecen. Precisamente, Simmel nos invita a "tomarnos en serio" las apariencias o, si se prefiere, los fenómenos; pero suspendiendo toda cuestión relativa a la existencia real de esas vivencias para así ocuparnos del "eidos", de la "esencia" de toda vivencia susceptible, en principio, de ser experimentada. La vuelta a las cosas mismas se encuentra ya en germen en el retrato de las primeras ciudades.

Es al impregnarse de las apariencias que la "forma" adquiere especial fuerza —y es esta constatación la que ha llevado a Simmel a ser señalado como el gran *sociólogo formalista*. Jean Remy, en su texto "La forma y la autorganización de lo social", nos invita a observar cómo la forma es, para Simmel, un modo de estructuración de lo social en tanto mediación para articular las tensiones entre dualidades en competencia. Si bien la génesis de las formas posibilita la autorganización de lo social, éstas poseen efectos ambiguos. A mayor multiplicación de las formas, mayor riesgo de fragmentación y desintegración. De allí, entonces, la permanente búsqueda y aspiración a la totalidad como experiencia social. Es en este deseo, de una síntesis totalizante nunca alcanzada, que Simmel sitúa la tragedia de la cultura.

Francisca Márquez

CAPÍTULO I
DE LA FORMA EN LA SOCIEDAD MODERNA

Gran ciudad y pequeña ciudad: tensiones entre sociabilidad y estética en Simmel[1]

Jean Remy

Sociólogo
Université Catholique de Louvain, Bélgica

Para Simmel, la ciudad es una situación-tipo que permite caracterizar la apropiación social de la existencia material. De este modo el conglomerado urbano se analiza según la oposición entre la gran ciudad y la pequeña ciudad. El trabajo a partir de tipos es un aspecto de la metodología de Simmel, no solo para las situaciones-tipo, sino también para caracterizar tipos humanos —tales como el *extranjero*, el *pobre*, el *aventurero*, el *noble*—, situaciones-tipo y tipos humanos que luego va a relacionar entre sí.

La ciudad es a lo colectivo lo que el rostro es a lo personal, es decir, un lugar geométrico que articula fuerzas de múltiples orígenes y que permite la coherencia, a pesar de las tensiones provocadas por la diversidad y el cambio.

Se pueden comprender las características de la ciudad como situación-tipo al hacer la analogía con lo que Simmel afirma del rostro humano: "Debido a esta notable maleabilidad, el rostro es el único que se vuelve lugar geométrico de la personalidad interna, a condición de que sea perceptible a la mirada" (Simmel, 1988a, p. 141). Así, se afirma en Simmel la fuerza del espíritu que asegura la coherencia en la diversidad (Simmel, 1990, p. 129)[2].

Dada esta maleabilidad, la ciudad es un lugar marcado por cierta "elasticidad", tanto de las formas de sociabilidad como de las formas estéticas. El término "elasticidad de la forma" es propuesto por Simmel cuando se refiere a la Iglesia católica. Se trata de otra analogía para comprender la originalidad de la situación-tipo que constituye la ciudad. Alude a la

1. Extracto de *Georg Simmel: ciudad y modernidad*, bajo la dirección de Jean Remy, L'Harmattan, París, 1995. Traducción: Guadalupe Santa Cruz.
2. En todas las citas, los subrayados corresponden al autor del texto. Traducción del francés: Guadalupe Santa Cruz.

Iglesia católica en su texto sobre el conflicto, señalando que esta debe combinar:

> […] la tolerancia y la intolerancia, la apertura y la clausura, porque se ha encontrado desde hace mucho tiempo en un doble estado de guerra, por un lado, con las opiniones doctrinales diversas y, por otro, con las potencias de vida, como los impulsos místicos que aspiran a un campo de ejercicio independiente. Mientras le es posible, trata a los disidentes como si le estuviesen supeditados, pero los rechaza con incomparable energía en cuanto ya no consigue supeditarlos. Al hacerlo, se esfuerza por no perder nada de los elementos nuevos aún aplicables (Simmel, 1989, p. 57).

Ello supone que esta Iglesia se sostiene en una forma dotada de cierta elasticidad, noción que Simmel se esfuerza por caracterizar: "La elasticidad no es una transgresión del propio límite. Este clausura más bien el cuerpo elástico". Tampoco se trata de instaurar una superación o una reconciliación con potencias antagónicas. La forma elástica supone un principio de selección y de renovación inspirado en una fuerza de coherencia: "Esta flexibilidad caracteriza, por ejemplo, a las órdenes monásticas, en las que podían desarrollarse impulsos fanáticos o místicos (…) en una modalidad que no perjudicaba a la Iglesia (…) —mientras que los mismos impulsos en el protestantismo, con su intolerancia dogmática mucho mayor en esa época, a menudo conducían a separaciones y a rupturas de su unidad" (Simmel, 1990, p. 212).

El término "en esa época" es relevante: una "forma elástica" o "rígida" no es inherente a una situación o a una institución; puede evolucionar de un estado a otro. Esto es cierto tanto para la ciudad como para el catolicismo y el protestantismo. Lo que no impide que la noción de forma elástica nos parezca útil para evaluar la ciudad, conjuntamente con la noción de lugar geométrico donde convergen múltiples tensiones. Estas dos nociones se van a articular de manera diferente en la pequeña y la gran ciudad, y esta diferencia va a manifestarse claramente cuando se intente caracterizar la dinámica de una ciudad, tanto en sus formas de sociabilidad como en sus formas estéticas. Estos dos tipos de forma, combinados con la distinción entre gran y pequeña ciudad, son una de las claves del análisis. Vamos a proceder en dos etapas: la ciudad como forma de sociabilidad y la ciudad como obra de arte o como forma estética, lo que nos

llevará, en una breve conclusión, a examinar el estatuto del espacio en el doble proceso de socialización y de individualización.

El siguiente análisis anticipa nuestro texto sobre el estatuto de la forma, la tipología de las formas y su concatenación en un proceso de transformaciones. Simmel caracteriza la etapa actual de evolución como una multiplicación de formas y el aumento de sus tensiones recíprocas. El estatuto fuerte de la ciudad actual resulta de esta situación compleja. Grande o pequeña, es el lugar geométrico donde las tensiones se confunden en el seno de una forma elástica.

La ciudad como forma de sociabilidad

La ciudad es un agregado de seres humanos que tienen intereses divergentes, lo que le otorga su sentido a una concentración donde cada cual se ve estimulado a realizar sus mayores hazañas (Simmel, 1979, p. 67). Este doble hecho genera una dinámica de estructuración de los intercambios internos y externos: "Así como un hombre no se limita a las fronteras de su cuerpo o del territorio que él colma inmediatamente (…) sino a la cantidad de actividades que se extienden a partir de él en el tiempo y en el espacio, una ciudad no subsiste sino gracias a la cantidad de los actores que extienden su imperio allende sus confines inmediatos" (Simmel, 1979, p. 72). Los dilemas comunes se afirman a partir de la manera en que estos recursos, potencialmente disponibles para todos, se constituyen en la ciudad. Centrándose en la vida social de la ciudad, Simmel está obsesionado por la oposición entre la pequeña ciudad y la gran ciudad, en vistas a desentrañar los elementos cuantitativos y los efectos-umbral que crean una discontinuidad radical, a pesar de existir una continuidad de fondo entre ambas. La división entre gran ciudad y pequeña ciudad se da en múltiples dimensiones.

Contrariamente a Weber, cuyos análisis urbanos se detienen en el siglo XVIII, Simmel se preocupa de comprender la gran ciudad moderna, cuyo prototipo, para él, es Berlín. A partir de ese centro privilegiado de observación, no aborda de manera simétrica a la pequeña ciudad, sino que la propone, en primera instancia, como contraste para comprender la originalidad de la metrópolis. Podemos incluso preguntarnos si no percibe con cierta inquietud una metropolización del conjunto de la sociedad,

la que vendría a suprimir la complementariedad entre ambas. Este planteamiento, que aparece de manera más tenue, será objeto de un análisis particular y permitirá despejar algunos equívocos.

Simulación psicosocial y forma de sociabilidad adecuada

La gran ciudad genera un efecto umbral por "la intensificación de la estimulación nerviosa que resulta del cambio rápido de los *stimuli* internos y externos", lo que suscita una "puesta en movimiento entre la impresión de un instante y el que lo precede" (Simmel, 1979, p. 62). Esta intensificación del ritmo es solo sostenible si hay una adaptación de la personalidad a ese mundo exterior que ella no creó y que recibe como dato objetivo. El intelecto toma el relevo de la sensibilidad, porque su mayor capacidad de adaptación le permite tomar una distancia adecuada para evitar ser quebrantado. El intelectualismo predomina sobre la sensibilidad, contrariamente a la relación característica de la pequeña ciudad, marcada por lo afectivo. Aquí se hace necesario dar algunas indicaciones sobre los conceptos usados por Simmel en el análisis del psiquismo: la intelectualidad se sitúa en las capas psíquicas más elevadas, pero también más periféricas; estas son transparentes y conscientes y se oponen a las capas más profundas e inconscientes, en las que Simmel ubica la afectividad y la sensibilidad. Esta topología de lo psíquico, una de las claves de la lectura simmeliana que posiciona a la intelectualidad en la periferia del dinamismo mental, debe interpelar a una mentalidad racionalista.

Por otro lado, esta reacción del psiquismo al contexto metropolitano podría parecer una simple adaptación en la línea de los análisis "conductistas", pero esa interpretación adaptativa sería reductora del planteamiento de Simmel, para quien la reacción del psiquismo es una apropiación activa del contexto en vistas a realizar la búsqueda de individuación y de libertad, en consonancia con la racionalización contemporánea de diversos aspectos del intercambio social. La gran ciudad es el lugar geométrico de convergencia y de tensión; allí toman forma estas racionalidades de distintos orígenes para organizar desde el interior la vida cotidiana. Ese lugar geométrico de articulación conduce a un análisis de la interdependencia sistémica, en el que no se puede determinar la prioridad cronológica de un elemento sobre otro: "Nadie puede decir si

esta disposición psíquica intelectualista impulsó la economía monetaria o si esta última fue un factor determinante para la primera". Por cierto, "la intelectualidad es reconocida como la protección de la vida subjetiva contra la violencia de la gran ciudad, pero también está relacionada con la economía monetaria. El hombre puramente racional es indiferente a todo aquello que es propiamente individual" (Simmel, 1979, p. 63).

De este concierto entre una pluralidad de impulsos emerge una forma de sociabilidad particular que es gobernada por un sentimiento de reserva (Simmel, 1979). "Lo que parece inmediatamente una disociación no es sino una de las formas elementales de socialización" (Simmel, 1979, p. 68). La distancia se vuelve condición de comunicación selectiva, marcada por una intensidad que varía según los criterios de intercambio. Dicho régimen complejo de distancia/proximidad permite "una vida de intercambio amplificada, fundada en una construcción con niveles muy complejos de simpatía, indiferencia o aversión. Estas relaciones pueden ser de índole muy breve o más duradera" (Simmel, p. 68). Este régimen selectivo complejo supone un control interno, confirmado o calificado a través de esta forma de sociabilidad mediante la cual se realiza un nuevo modo de individualización y de socialización. Sin esta selectividad, la exaltación corre el riesgo de embotarse, como en el caso del *blasé*[3]. Porque el hecho de estar *blasé* no resulta de la incapacidad de percibir las diferencias, sino "de una indiferencia ante las diferentes cosas". Tal disposición de ánimo es el fiel reflejo subjetivo de la economía monetaria completamente interiorizada" (Simmel, 1979, pp. 66-67). Aquí también, todo es indiferente porque todo es sustituible. Si bien el *blasé* es lo inverso del tonto, que no percibe la diferencia, es sin embargo incapaz de apropiarse de la situación metropolitana como un recurso para construir su unidad. Lograrlo es el dilema de la urbanidad, pero requiere un combate incesante. Su consecución permite también el uso benéfico de una situación donde se generaliza el intercambio monetario.

Este proceso de distancia y de comunicación selectiva es experimentado de manera intensa, en una muchedumbre muy densa, lugar de puesta en escena de la gran ciudad. "La proximidad corporal y la exigüidad evidencian con mayor razón la distancia mental" (Simmel, 1979, p. 68).

3. *Blasé*, literalmente "aburrido", "hastiado", es una expresión que alude a un cierto estado de ánimo que podría traducirse como desencantado, "que viene de vuelta". N. de la T.

Todo ello hace que "parezcamos tantas veces fríos y sin corazón a los ojos del habitante de las pequeñas ciudades". Para Simmel, cuando la gran ciudad instaura esta forma de sociabilidad, se trata de un operador que instituye la racionalidad en el seno de la vida cotidiana. En ello coincide con Weber a través de un recorrido totalmente distinto; pero lo va a superar al interrogarse sobre la tensión entre lo afectivo y lo racional.

La gran ciudad como forma objetiva de autodesarrollo o la mutación de lo cuantitativo en cualitativo

La gran ciudad es un ejemplo privilegiado donde Simmel destaca las propiedades estructurales de los parámetros matemáticos, en este caso, de las propiedades numéricas. Se interroga acerca de la forma en que unas cualidades se transforman en cantidades y el movimiento inverso, es decir, la forma en que unas cantidades inducen unas cualidades. Las propiedades estructurales suponen tanto una tensión como una inducción entre cualidad y cantidad.

> Las grandes ciudades han sido la sede del cosmopolitismo (…) pasado un cierto umbral, la propiedad comienza a adquirir valor en una progresión cada vez más acelerada y como por sí misma (…). A lo largo de cada hilo que se desarrolla partiendo de la ciudad, esta extensión siempre renovada luego crecerá como por sí misma. (Simmel, 1979, p. 71)

Así es tanto para la fortuna como para el cosmopolitismo. Esta extensión se verifica cuando se evoca la zona sobre la cual la ciudad ejerce su influencia externa, la que se incrementa "como en progresión geométrica en cuanto se ha franqueado una cierta frontera" (Simmel, 1979, p. 71), progresión que se advierte también en la intensificación de la división del trabajo. "Un círculo que, por su magnitud, es receptivo a una multitud diversificada de producción, mientras que la disputa por el comprador obliga a una especialización […]. Todo incita a la diferenciación, al refinamiento, al enriquecimiento de las necesidades del público" (Simmel, 1979, p. 73). Este proceso de competencia colectiva es tanto más fuerte cuanto está en consonancia con la búsqueda de diferencias personales.

Pero la evolución es paradójica: "En la medida en que el grupo crece numéricamente y espacialmente en relación a los significados de los contenidos de vida, su unidad interna inmediata se distiende […]. Las conexiones se multiplican y, al mismo tiempo, el individuo gana en libertad de movimientos" (Simmel, 1979, p. 73).

A partir de este proceso la gran ciudad se impone como una forma objetiva expansiva que tiene una existencia autónoma. Su éxito no depende de una promoción directa por individuos de calidad: "El estatuto de metrópolis adquirido por la ciudad de Weimar estaba ligado a personalidades únicas. Desaparece con ellas. Mientras que la gran ciudad se caracteriza precisamente por su independencia fundamental, incluso respecto de las personalidades más eminentes" (Simmel, 1979, p. 72). Esta capacidad de autorganización y de autodesarrollo es el resultado de un efecto umbral, a partir del cual lo cuantitativo se transforma en cualitativo.

Habría, sin embargo, que introducir un matiz para no reducir lo cuantitativo a algo cifrable. La magnitud se evalúa mediante varios indicadores. Cuando Simmel dice "desde siempre, las grandes ciudades han sido la sede de la economía monetaria", no se trata de una dimensión estadística, sino de una función de centralidad, lo que lo hace referirse a la ciudad también en términos de "riquezas de contenidos". Una ciudad de pequeña dimensión puede tener un alto nivel de centralidad. La grandeza de Atenas no está ligada a una simple variable estadística. Un conglomerado de poblaciones puede ser denso, heterogéneo, de gran dimensión, y no tener las potencialidades de centralidad señaladas por Simmel. La coexistencia de la centralidad con la forma de sociabilidad típica de la pequeña ciudad puede dar lugar a una tensión dinámica que abordaremos más adelante. Esta asociación era frecuente en el pasado. Podríamos preguntarnos si subsiste actualmente o si encuentra el modo de renovarse en ciertas condiciones. En este caso, no habría que asociar de manera exclusiva el entorno innovador con el tamaño estadístico. La pregunta central de Simmel apunta a comprender en torno a qué se constituye un conglomerado dinámico que se vuelve un lugar geométrico de articulación de las tensiones a partir de una forma "elástica".

La densidad dinámica no deriva de un efecto mecánico de la cantidad. Se requieren otras condiciones. El tamaño es un parámetro complejo. Esto es muy importante para interpretar los conglomerados urbanos en el tercer mundo. Un volumen excesivo puede convertirse en una

desventaja, particularmente si no es compensado por la interacción entre actividades múltiples.

La gran ciudad que surgió en el siglo XIX plantea el problema de la centralidad en nuevos términos, más aún al estar ligada a una transformación macrosocial. A las funciones de centralidad hay que sumar el efecto umbral que resulta de una generalización del uso del dinero. Esta relación entre centralidad y dinero, que se verifica en toda época, adquiere hoy un peso particular. Recalca la relación entre el dinero y la cohesión del grupo: "En los griegos, esta relación, en su origen, no era sostenida por una unidad estatal, sino por una unidad religiosa. Todo dinero fue primero sagrado. Los santuarios expresaban la centralización por encima de los particularismos. El dinero lleva en sí el símbolo de la divinidad común" (Simmel, 1987, pp. 209-210). Pero hemos pasado a un nivel superior. El Estado centralizador moderno también debe su crecimiento al formidable desarrollo de la economía monetaria, que ocurre en el inicio de los tiempos modernos (Simmel, 1987). La economía monetaria favorece la concentración y el cambio de escala. El creciente peso cuantitativo de las nuevas clases medias refuerza el resultado de esta genética compleja. La gran ciudad es el lugar privilegiado para el establecimiento de las posiciones medias y por lo tanto de la transformación de la estructura social. Estas posiciones medias tienen un significado particular en la estructura social alemana de fines del siglo XIX, en que la burguesía liberal no pudo desarrollarse como en otros países de Europa. La gran ciudad moderna, marcada por la movilidad de los estatus que caracterizan a las nuevas clases medias, se opone a la ciudad pequeña del pasado, donde la estabilidad de estos reforzaba el efecto de la pequeña dimensión. Esta estabilidad del estatus no es una característica inherente a la pequeña ciudad. Podemos permanecer fieles al espíritu del análisis de Simmel interrogándonos sobre qué podría ocurrir en una pequeña ciudad de la que se han apropiado las nuevas clases medias. La dimensión estadística no tiene un efecto mecánico al momento de caracterizar la aglutinación dinámica; esta es el resultado de la combinación de diversas dimensiones. La consideración de la estructura social y del mercado laboral es un factor que también diferencia la gran ciudad de Simmel de las aglomeraciones urbanas del tercer mundo.

Todos los elementos considerados connotan los efectos-umbral ligados al cambio de escala. Esta compleja asociación refuerza el vínculo

entre la gran ciudad y una forma de sociabilidad de carácter impersonal. Tal carácter complejo e impersonal se materializa en el reino del reloj de pulsera y del respeto al horario, que imponen una sincronización entre personas con intereses diferenciados. Se podría decir lo mismo hoy de las normas del tránsito. Un tiempo y un espacio objetivo tienen prioridad en la vida urbana sobre un tiempo y un espacio subjetivo.

Ambivalencia de la forma de urbanidad de carácter impersonal

"Estos mismos factores, que derivaron en una confrontación de altísima impersonalidad han producido, por otro lado, una configuración altamente personal" (Simmel, 1979, p. 66). El "altamente personal" está a su vez cargado de ambivalencia, pues la calidad de la apropiación depende de la voluntad de cada cual. La situación puede inducir una pérdida de sí mismo en una carrera por los signos exteriores que permiten aparecer como diferente. Pero también crea una posibilidad de control personal de lo social que lleva a un enriquecimiento interior. De allí puede resultar "una excitación de la sensibilidad frente a las diferencias, lo que luego impulsa finalmente a las rarezas más tendenciosas, a las extravagancias puramente citadinas del estar aparte, del capricho, de la preciosidad". Por el contrario, se puede descubrir "el devenir notable de una cierta autoestima que se salvaguarda por interposición de la conciencia de los otros" (Simmel, 1979, p. 74).

La representación del individuo que se afirma por diferenciación está asociada al ambiente del siglo XIX en el que, bajo la influencia del romanticismo, se subraya la unicidad cualitativa y el carácter irremplazable de cada cual. Goethe es el héroe de ese movimiento. Esa aspiración a la unicidad está en tensión con la universalidad del ser humano que había marcado el siglo XVIII, donde se afirmaba la igualdad de cada cual y su plena libertad de movimiento, lo que suponía que el individuo se liberaba de los lazos sociales particularistas.

El individuo de las grandes ciudades del siglo XIX está atravesado por la tensión entre, por un lado, la libertad de movimiento que permite la individuación, es decir un mayor dominio de sus redes de intercambio y, por otro, la exigencia de una identidad que se afirma en la singularidad. La tensión entre esas dos aspiraciones es una clave para comprender el

combate que debe librar, ya no contra la naturaleza, sino contra la sociedad (Simmel, 1979, p. 61). Esto tiene tanta más validez cuanto se crea un desfase cultural que amenaza con ahogar a una personalidad:

> El desarrollo de la cultura moderna se caracteriza por la preponderancia de lo que se puede llamar el espíritu objetivo sobre el espíritu subjetivo. Vemos una temible diferencia de crecimiento entre ambos. Esta disparidad se debe a la creciente división del trabajo que reclama por parte del individuo una producción cada vez más especializada, cuya fuerte intensificación produce, como suele ocurrir, un debilitamiento de la personalidad (Simmel, 1979, pp. 74-75).

Lo trágico se debe al hecho de que estas formas objetivas son una realidad positiva, ya que esta encierra una potencialidad de crecimiento subjetivo. Esto es cierto para las diversas dimensiones de la objetivación. Como lo destaca Simmel en *Filosofía del dinero*, la dinámica inscrita en el intercambio monetario está ligada a la expansión de la vida.

Frente a tal discordancia, "la conservación de sí, de ciertas personalidades, se hace a costa de la depreciación del mundo objetivo en su integralidad. Esto termina luego por hundir a la propia personalidad en un sentimiento de idéntica devaluación" (Simmel, 1987, p. 617). Simmel no contempla en estas reacciones múltiples a los individuos que estarían a la deriva en este mundo anónimo. La noción de anomia, central en Durkheim, no está presente aquí, ni siquiera bajo la forma en que lo estaría para ciertos estadounidenses, como Merton, que se interesa más en la anomia subjetiva que afecta a ciertos individuos, sin que haya anomia objetiva, es decir una ausencia de regla de intercambio. Simmel, por el contrario, intenta comprender diversos modos de gestión de esta tensión entre individualidad y singularidad.

Tensión entre la singularidad y la individualidad: la pequeña ciudad como dilema

La tensión entre singularidad e individualidad lleva a reexaminar la ciudad en su doble versión: la gran ciudad y la pequeña ciudad. Una y otra remiten a la aglomeración dinámica en la medida en que son un lugar

geométrico de fuerzas diversas. Esto genera una "forma elástica" que en ambos casos tiene diferentes particularidades.

La oposición entre la pequeña ciudad y la gran ciudad es constante en Simmel. Pero, desde nuestro punto de vista, esta oposición es utilizada de manera equívoca y nuestro propósito inicial será volver más explícitas las oposiciones. Por un lado, la pequeña ciudad y la gran ciudad se inscriben en una secuencia cronológica. En esta perspectiva, la gran ciudad es considerada únicamente como un sustituto moderno de la pequeña ciudad, que caracteriza su pasado urbano. Por otro lado, la diferencia entre ambas permite distinguir los dos polos de una tensión dialéctica entre exigencias a la vez opuestas y complementarias. Como el enfoque dialéctico en Simmel no se caracteriza únicamente por una secuencia cronológica —como en Hegel—, podemos distinguir dos modos de análisis: la secuencia cronológica y la dialéctica procesual. En este último caso, los términos en tensión se refuerzan en un juego continuo de expansión y de intensificación, en que se van explicitando y componiendo entre sí.

Cuando la pequeña ciudad está vinculada a un estado anterior, se asocia a la estrechez de las relaciones del "círculo más restringido donde el inevitable conocimiento de los individuos proporciona de modo no menos inevitable una colaboración afectiva" (Simmel, 1979, p. 64). De ello resulta un control estrecho, un *tempo* más lento, a la inversa de la sociabilidad que rige en la gran ciudad. La pequeña ciudad puede cumplir un papel de metrópolis de manera provisoria al contar con fuertes influencias externas, que resultan, no de su estructuración social, sino de la presencia de diversas personalidades fuertes en su seno.

El problema se plantea en términos diferentes cuando la función de centralidad viene a recomponer —sin destruirla— la forma de sociabilidad de la pequeña ciudad. De esta conjunción resulta una tensión particular, como fuera el caso en Atenas, prototipo de la ciudad antigua: "Este control de los ciudadanos por los ciudadanos se combinaba con la excitación extraordinaria de la vida ateniense. Así, todos y cada cual pugnaban contra la constante presión interna y externa de una pequeña ciudad desindividualizante" (Simmel, 1979, p. 70). Existe, así, una pugna en la pequeña ciudad al igual que en la gran ciudad, pero lo que está en juego es diferente. En la pequeña ciudad hay que luchar contra la presión desindividualizante, mientras que en la gran ciudad se juega la afirmación de la propia singularidad. En ambos casos la pugna está marcada por la

ambivalencia: "Los más débiles eran reprimidos, los más fuertes, incitados a desafíos apasionados consigo mismos" (Simmel, 1979, p. 70).

Este combate dio lugar en Atenas a una afirmación del hombre universal. El conocimiento interpersonal que asegura la pequeña ciudad se vuelve, así, un recurso. El universo de conocidos es la base de una experiencia compartida; allí se forjan una cultura y una lengua comunes, fuente de una difusión externa controlada. Esta lengua común, que deriva en un ensimismamiento en el caso de una ciudad no sometida a las presiones de la centralidad, tiene efectos inversos cuando las exigencias de la centralidad implican este juego recíproco entre interior y exterior. Ello arranca a la pequeña ciudad del repliegue particularista que la amenaza. Sin este desafío, "las configuraciones estrechas y las agrupaciones restringidas se defienden, para su propia conservación, de lo amplio y de lo universal, así como de aquello que, en su seno, se quiere individual y libre de movimiento" (Simmel, 1979, p. 70). Cuando la centralidad está asociada a la pequeña ciudad, las tensiones resultantes llevan a que lo interpersonal se vuelva un recurso que permite resolver de manera original el problema de las responsabilidades colectivas. Esta tensión puede crear un contexto dinámico de autorganización, reforzado por el riesgo de desaglutinación que deriva de los peligros que enfrentan las ciudades, dada la misión por cumplir en el exterior: "La continua amenaza que los enemigos hacían pesar de cerca o de lejos sobre su existencia, producía esta estrecha cohesión política" (Simmel, 1979, p. 70).

En un proceso de autodesarrollo acumulativo, la pequeña ciudad puede ser un lugar donde cada cual es reconocido en su singularidad, siempre y cuando acepte las reglas del juego. El caso de Atenas nos sirve de transición para pasar de una secuencia cronológica a una perspectiva de dialéctica procesual. La pequeña ciudad se vuelve hoy el refugio donde pueden desplegarse personalidades que no se sienten a sus anchas en el juego anónimo y objetivante de la gran ciudad. Así, "aunque las existencias soberanas e impulsivas no son del todo imposibles en la 'gran' ciudad, son, sin embargo, opuestas a este tipo urbano. Esto explica el odio de personalidades, como Ruskin y Nietzsche, hacia la gran ciudad. Estas personalidades encuentran el valor de la vida únicamente en una perspectiva no esquemática, y profesan un odio a la economía monetaria y al intelectualismo" (Simmel, 1979, pp. 65-66). Los términos "únicamente" y "soberano" expresan la afirmación intensa y exclusiva del polo de la

singularidad respecto de aquel de la individualidad. La tensión dialéctica entre estos dos términos se ilumina con la analogía de la experiencia amorosa, que es para Simmel una experiencia fundante.

"En los momentos iniciales de pasión, las relaciones eróticas manifiestan una muy clara aversión a concebirse en términos generales. Los enamorados están persuadidos de que nunca antes hubo un amor como el suyo. La desaparición de este sentimiento de singularidad implica —como causa o como consecuencia, es difícil decirlo— una desafección en cuanto a su valor en sí o para los involucrados. Este distanciamiento tiene que ver con la idea de que, con posterioridad, no son más que los soportes de un destino totalmente general" (Simmel, 1979, pp. 57-58).

Es así como nos hallamos atrapados en un juego de relación sistémica donde se oponen dos polos. La singularidad supone la unicidad de la experiencia, así como del valor de sí mismo y del otro. La individuación supone una experiencia específica que se distingue a partir de términos generales.

En una dialéctica de carácter procesual se da un vaivén constante entre los dos polos. Esto explica que Nietzsche, junto con rechazar la gran ciudad, excite la fascinación de los citadinos que ven en él al liberador del deseo más insatisfecho en ellos. "La atrofia de la cultura individual por hipertrofia de la cultura objetiva es una de las razones del odio feroz que los predicadores del individualismo a ultranza, con Nietzsche a la cabeza, le profesan a las grandes ciudades. Pero es también la razón por la cual estos son apasionadamente amados, precisamente en las grandes ciudades, y son a los ojos del citadino, justamente, los anunciadores y los liberadores de su deseo más insatisfecho" (Simmel, 1979, p. 75). Fijémonos, en este texto, en la intensidad del movimiento afectivo que marca el rechazo o la adhesión. Esa intensidad indica hasta qué punto la gran ciudad es presentada como una experiencia paroxística, es decir, como lugar donde uno de los dos polos de la modernidad se afirma por exclusión del otro. No hay que olvidar su insistencia en el aporte del romanticismo que reelaboró en el siglo XIX el movimiento de las Luces. Es así como la modernidad se expresa a través de la tensión entre las formas impersonales y las formas personales, entre la individuación y la singularidad, vale decir, en términos de aglutinación espacial, entre aquello que promueve la gran ciudad y aquello que preserva la pequeña ciudad. Mientras más constituye la metrópolis el lugar de una experiencia

paroxística de la modernidad, menos se vuelve un espacio que posee aquel monopolio. Puede operarse una síntesis en el seno de los polos, pero según una composición diferente.

Aprender a vivir en la gran ciudad es un dilema central para Simmel, lo que le impide desprenderse completamente de un planteamiento equívoco sobre la pequeña ciudad. Despejar este equívoco permite otorgarle toda su consistencia al enfoque simmeliano de la ciudad en tanto situación que permite vivir la experiencia de la modernidad. Si se considera a la gran ciudad —como lo hacen algunos comentaristas— como única mediación, ello se traduce en una apología de la metrópolis que reduce las poblaciones no metropolitanas prácticamente a un no ser sociológico, como diría B. Poche (1991). Esta actitud unilateral nos parece contraria a la concepción de la acción recíproca tan preciada por Simmel. La acción recíproca parte de una base en que un conjunto de individuos son constituidos en su inteligibilidad por la producción y el dominio de un lenguaje natural común que compone lo abstracto y lo concreto. Este enfoque conduciría más bien a valorizar la vida de la pequeña ciudad como la experiencia fundante de lo social. En lugar de una perspectiva unilateral, hay que poner en tensión un enfoque que va de lo particular a lo universal y un enfoque que va de lo universal a lo particular. La dualidad entre la pequeña y la gran ciudad adquiere allí un sentido nuevo.

Si se adopta una perspectiva procesual, la pequeña ciudad no representa el pasado, así como la gran ciudad tampoco el porvenir. La acción recíproca supone interferencias entre los dos tipos de ciudad. Así como Nietzsche puede guiar a los citadinos de las grandes ciudades, otros pueden ayudar a los habitantes de las pequeñas ciudades a evolucionar. Ambas pueden progresivamente representar dos síntesis particulares que sirven para la estimulación recíproca y que son atractivas la una para la otra. El proceso es el mismo que fuera evocado para la diferencia y la atracción entre la cultura masculina y femenina, o entre el individualismo latino y el germánico.

La pequeña ciudad, donde se puede ser reconocido en la propia singularidad sobre un fondo de interconocimiento, puede desarrollar una cultura que asuma una cierta distancia y, por lo tanto, una no intervención en los asuntos ajenos. La individuación adquiere allí consistencia sobre un fondo de singularidad. La gran ciudad donde se tiene libertad de movimiento puede multiplicar los círculos restringidos donde se es

reconocido en la propia singularidad, la que adquiere forma sobre un fondo de individuación. Así, en ambos casos las composiciones se llevan a cabo de modo diferente y se van a combinar la extensión y la apertura en relación a la intensidad y la clausura. Se desprenderá una composición compleja entre extra-determinación ligada a lo ya-dado y autodeterminación ligada a un resurgimiento constante, lo que nos hace entrar en profundidad en la metodología analítica que inspira a la obra de Simmel.

Gran ciudad y sociedades secretas

Estas síntesis nos llevan a plantear el problema del secreto y de sus significados a la vez personales y sociales respecto de la tensión entre singularidad e individualidad. La gran ciudad es compatible con la multiplicación del secreto y de las sociedades secretas. Esto se da también en la pequeña ciudad, pero el proceso se desenvuelve de manera diferente. La articulación se hace más explícita si evocamos rápidamente el sentido que le otorga Simmel a las sociedades secretas en general: "La sociedad secreta es una formación secundaria; aparece siempre dentro de una sociedad existente" (Simmel, 1976, p. 294). Desde este punto de vista, siempre es un círculo restringido, aunque su extensión espacial y temporal puede ser variable. El secreto es normalmente un mecanismo de protección que le permite a cada cual afirmar su derecho a existir, en otras palabras, su influencia: "Una joven ciencia, religión, moral, un nuevo partido, muchas veces son todavía vulnerables y necesitan protección. Por ello, se disimulan (…). Por lo demás, la evasión a través del secreto es un estratagema al alcance de la mano para empresas y potencias sociales a punto de ser reemplazadas por otras nuevas" (Simmel, 1976, p. 289). Las propiedades específicas de las sociedades secretas evolucionan con la intensidad del fenómeno.

Un juego colectivo puede tomar forma en base a un uso sutil del secreto. Debe reinar una gran confianza entre los miembros que comparten un secreto, así como un gran control sobre aquello que puede o no ser divulgado. La regla del intercambio ampliado supone que no se le puede negar al prójimo una información a la que tiene derecho, pero que este debe saber que no tiene derecho a toda la información. Este juego corre el riesgo de desembocar en un cierto exclusivismo social, contrario al

anhelo democrático donde todo lo que es fundamental debe ser compartido por todos en una inclusión general: "En algunas aristocracias suizas, una de las funciones más importantes era llamada "Secreta" (…). Por el contrario, la publicidad está ligada al principio de democracia" (Simmel, 1976, p. 297). De este modo, en las pequeñas ciudades que funcionan en base al interconocimiento, los circuitos de comunicación pueden ser selectivos. En ese caso el carácter secreto de ciertos intercambios es reconocido y puede incluso asumir una cierta visibilidad social. Este tipo de sociabilidad es difícilmente valorizado en una democracia. La predominancia del juego democrático induce a una inversión de los términos de intercambio, en los que la transparencia es prioritaria, lo que provoca una pérdida de legitimidad de las sociedades secretas. En todo aquello que es fundamental para el porvenir colectivo, estas no deberían existir. Tienen de todos modos un deber de discreción y su libertad de acción depende en buena parte de su no visibilidad, lo que supone que los grupos portadores adopten una estrategia espacial. La gran ciudad se vuelve así un marco favorable a su eclosión, puesto que la libertad de movimiento favorece la no transparencia y permite que se despliegue una vida social sobre un fondo de anonimato. Además, la multiplicación de los círculos lleva a multiplicar los lugares donde estos se intersectan, los que se vuelven lugares de influencia aunque tengan poca visibilidad. Como decía Maeterlinck a propósito de la gran ciudad, "cuántos nudos de voluntad se insertan en tu misterio". Así se construye un juego social, evolucionando entre transparencia y no transparencia, según ponderaciones y modalidades variables. Este juego complejo asegura mayor autonomía respecto del contexto social abarcador, a la vez que permite insertarse en él. La sociedad secreta es lo inverso de la sociedad abierta, pero la sociabilidad urbana supone un complejo régimen de intercambio entre clausura y apertura, entre interior y exterior.

Lo esencial de la sociedad secreta no reside en su pequeña dimensión, sino en la confianza. En algunos casos, la sociedad secreta puede suponer el interconocimiento recíproco; en otros, se basa en compartir un proyecto en que la efectividad de la acción supone que los miembros no se conozcan, en cuyo caso la confianza no depende del conocimiento recíproco. El carácter secreto posee una dimensión de sociabilidad que no descansa en la oposición cuantitativa de lo pequeño y lo grande, aunque este aspecto no le sea totalmente extraño.

El lazo fundado en el secreto determina una forma de sociabilidad que depende de apropiaciones por contenidos diversos, las que pueden ser definidas como legítimas o ilegítimas. Las sociedades secretas pueden, entre otras, derivar en prácticas totalitarias, en las que se obedece ciegamente a los cabecillas (Simmel, 1976).

Estos aspectos hacen vislumbrar hasta qué punto el secreto de las relaciones ambivalentes y la aspiración a la autonomía se expresan en la tensión entre singularidad e individuación, así como en el vínculo entre la dimensión personal y la dimensión colectiva. Al distanciarse respecto de aquello que le es externo, el individuo puede actuar ya sea en vistas a un repliegue desocializante o a un control personal en un juego social complejo. La misma ambivalencia afecta a los secretos de carácter colectivo. Esto es tanto más cierto cuanto el secreto puede abarcar diferentes niveles, desde el individuo hasta escalas mucho más amplias: "el secreto y la individualización están ligados de manera tan estrecha que la socialización puede jugar dos papeles totalmente opuestos respecto del secreto (…) No es por lo tanto contradictorio que el secreto se vea, por un lado, favorecido por la socialización y, por otro, disuelto por esta" (Simmel, 1976, pp. 289-290).

La transparencia y la no transparencia se entreveran en un intercambio donde la distancia es condición de comunicación. De allí se desprende una forma de sociabilidad urbana que da lugar a un juego sutil entre el individuo y lo social, que encuentra una figura característica en la coquetería.

La coquetería femenina consiste en pasar de una aceptación alusiva a un rechazo alusivo. Este juego en torno a la transparencia consiste en atraer al hombre y luego rechazarlo, dejándole entender que sigue teniendo todas las posibilidades. El juego de la coqueta oscila entre el sí y el no, sin precisarse y sin tener que elegir. Este juego movedizo entre la distancia y la proximidad, la transparencia y la opacidad, es "todo un arte". Pero, como en otros ámbitos, no se alcanza la forma de sociabilidad sino a través de la acción recíproca. Para lograrlo no basta con que el hombre se niegue o sea víctima. Es necesario que él también no persiga sino este juego libre e incierto. La urbanidad, sea cual sea su faceta, solo alcanza el estatuto de forma de sociabilidad al motivar la reciprocidad, sin la cual el intercambio se materializa en un malentendido.

La ciudad como agregado espacial es el lugar geométrico de articulación entre fuerzas de diversos orígenes, unidas de manera dinámica por

una forma "elástica". La urbanidad supone un agenciamiento complejo entre formas de sociabilidad, cuya composición se lleva a cabo según modalidades distintas en la gran y pequeña ciudad, cuyos principios de composición, propuestos al inicio de este texto, deben permanecer presentes.

A partir de las formas urbanas de sociabilidad se puede deducir la originalidad de Simmel comparándolo con M. Weber y con E. Durkheim. Para él, los desarrollos urbanos son dependientes de una intensificación de la vida más que de una racionalización sistemática del mundo, a la manera de Weber (Remy,1985), aunque ambos fenómenos están interrelacionados. En ciertos aspectos Simmel está más cerca de la efervescencia social considerada por Durkheim, quien hace un vínculo entre densidad física, densidad social y densidad moral (Remy, 1991). Sin embargo, Simmel se diferencia del sociólogo francés por el interés que le otorga a la interferencia recíproca que se produce entre la individualización y la socialización. Aunque Durkheim estudia la relación entre el crecimiento de la conciencia individual y el desarrollo de un nuevo tipo de solidaridad, no examina la ambivalencia de las formas urbanas. Lo que ve allí es sobre todo un riesgo mayor de anomia. Simmel no se interesa ni en la anomia objetiva ni en la anomia subjetiva, no hace de la descomposición un elemento clave para comprender las transformaciones sociales. Incluso cuando se refiere a los pobres o a la prostitución, busca comprender un estado límite del intercambio en que el sujeto corre el riesgo de ser reducido al estado de objeto por aquel con quien se comunica, lo que crea un lazo no fundado en la reciprocidad intersubjetiva. Tal reducción del otro al estatuto de objeto es una de las potencialidades asociada a la forma de sociabilidad promovida. Esta amenaza de la gran ciudad es un aspecto de la amplificación y de la intensificación de la vida social, lo que conduce más a un análisis de la dependencia que de la descomposición.

La ciudad como forma estética

Así como la ciudad genera formas de sociabilidad, también es un lugar que hace emerger formas estéticas. Los dos aspectos deben ser puestos en relación, aunque Simmel los aborda en diferentes textos sin llevar a cabo su síntesis.

Ducret (1995), al comentar el texto "Roma, un análisis estético", nos dice que "ninguno de los rasgos que le va atribuir cinco años más tarde al universo de la 'Grosstadt' está asociado a la imagen de Roma. Esta se caracteriza por 'la continuidad histórica y el flujo sereno del tiempo'" (p. 133). El frenesí de la metrópolis se caracteriza de otro modo. Compartimos el punto de vista de Ducret solo si consideramos los rasgos que destaca. Pero cuando evoca la ciudad de Roma como lugar regido por una tensión que resulta de la diversidad, constatamos una similitud con la ciudad como lugar geométrico y como forma elástica. La forma estética debe resolver el mismo problema que la forma de sociabilidad.

Dado este hecho, consideramos importante afirmar tanto la continuidad como la discontinuidad entre ambos textos. Esta dualidad constituye para nosotros una clave de interpretación. La gran ciudad es la situación donde se expresa y se amplifica la crisis de la cultura moderna, puesto que es el lugar geométrico de articulación de los grandes procesos en curso: generalización del dinero y de la democracia, así como acumulación de las potencialidades de la cultura objetiva. La crisis de la cultura se expresa en la dificultad de transponer las nuevas formas de sociabilidad a una forma estética de carácter abarcador y totalizante. La gran ciudad ha dejado de ser una obra colectiva. ¿Puede volver a serlo, como lo reclamaba H. Lefèbvre? ¿O acaso la disociación entre una forma de sociabilidad y una forma estética es la desventaja estructural de una sociedad marcada por la individuación? en cuyo caso la reunificación entre ambos niveles de vida social debe hacerse de modo distinto al de una forma estética abarcadora. Lo que es válido para una forma urbana también lo es para una forma religiosa. Lo trágico asumiría, por ello, una intensidad particular. Por un lado, dada la complejidad de la vida social, sería cada vez más necesaria una forma totalizante para asegurar la unidad interna; por otra, esta forma abarcadora ya no encontraría cómo traducirse colectivamente.

Esta disociación sería congruente con una situación donde predomina la individuación. En este caso la síntesis depende cada vez más del dinamismo de cada cual. Para comprender la amplitud del problema debemos retomar aquello que Simmel entiende por forma estética de una ciudad, volviendo a situarla en relación a otras formas estéticas y, en particular, a la obra de arte.

Prosigamos el análisis de Roma. Como prototipo de toda ciudad dinámica, está marcada por la diversidad: "Los contrastes entre épocas, los

estilos, las formas de vida son más fuertes que en otros lados". Las realidades materiales y sociales dejan lugar a una multiplicidad contradictoria de impresiones. Todo sucede como si en esta ciudad todas las dimensiones de la vida alcanzaran simultáneamente su apogeo. Como es la puesta en forma de la experiencia de lo múltiple, provoca el choque estético que se graba en la memoria. Roma expresa también un vínculo intenso entre una actividad interna y expansiones externas. Al pasearse por ella se experimenta una complicidad con ese mundo externo que provoca una apropiación progresiva. Este proceso no es desbaratado por un ensamblaje de monumentos que llevaría a una suma de impresiones, como las que podrían ser recogidas por un turista típico. Para este último, "solo las curiosidades llaman su atención, la suma de estas equivale a sus ojos a Roma entera, lo que corresponde a comparar un cuerpo orgánico a la suma anatómica de sus miembros, ignorando el proceso de vida…". Para comprender la intuición simmeliana relativa a la ciudad como forma estética es preciso entender de qué modo puede Roma volverse una totalidad orgánica que participa en un proceso de vida. La explicitación de este proceso se hará por etapas. Vamos a compararlo a la conformación de la naturaleza bruta en el paisaje, así como a la conformación de la corporeidad en el rostro. La evocación de la pintura nos llevará al problema de la obra de arte. Estas diversas etapas nos permitirán especificar el estatuto que Simmel le otorga a la forma estética en relación a la forma de sociabilidad.

La forma estética: el paisaje y el rostro

"La naturaleza es una cadena sin fin de cosas (…) en la continuidad de la existencia espacial y temporal" (Simmel, 1988a, p. 110). Como tal, la naturaleza es diversidad y continuidad:

> El paisaje es así un fragmento desprendido, un ser para sí. Ello supone un acto del espíritu que lo experimenta como una unidad cerrada que se basta a sí misma. Un planteamiento unificador lo abraza para otorgarle cierta forma. Cuando se escucha decir a unos profanos enfrentados a impresiones de paisajes —de manera siempre tan sorprendente— que quisieran ser pintores para conservar la imagen (…). De este modo, la forma artística se vuelve viva y obrante (…) (Simmel, 1988a, p. 236).

Esta unidad aparece aún más en el rostro, que es la obra de una vida. "Mientras la corporeidad está condenada a una insuperable exterioridad, la esencia del alma es la unidad de lo diverso" (Simmel, 1990, p. 129). El rostro expresa "la dominación visible de la mente sobre el entorno de nuestro ser (…). Esta potencia del yo central que ejerce un dominio absoluto sobre cada elemento singular" (Simmel, 1988a, pp. 138-139).

El rostro, que es por sí mismo una composición, incluso más que el paisaje, también provoca el deseo de la expresión artística en el arte del retrato. "Este deseo aparece inmediatamente justificado por la impresión que el hombre vivo recibe del otro hombre vivo (…)" (Simmel, 1990, p. 152). La impresión de que los rasgos se inscriben en el límite del rostro está extraordinariamente reforzada y ahondada en *Philosophie de la modernité II* (Simmel, 1990). Este acto de conformación depende de las incitaciones, tanto reveladas como ocultas, de la alteridad. Es a la vez apropiación y expresión.

Dado este impulso proveniente de la alteridad, Simmel se va a referir a la *Stimmung* que emana del paisaje: "Esta penetra cada uno de los elementos del paisaje sin que se pueda responsabilizar a ninguno de estos de provocarlo" (1990, p. 239): "¿Cómo puede la *Stimmung*, proceso afectivo exclusivamente humano, ser traspuesta a una calidad del paisaje y unida en última instancia a un complejo de objetos inanimados? Ello supone una mezcla estrecha entre lo dado empírico y nuestra creatividad" (1988, pp. 241). La motivación recíproca implica una connivencia previa al encuentro, pero también es una puesta en forma a través de ella. Así se constituye la singularidad del intercambio.

La *Stimmung* "de aquel paisaje nunca se confundirá con la de otro (…)" (1988a, pp. 242). Sin embargo, uno se encuentra frente a un paisaje con una diversidad de interpretaciones y de reacciones subjetivas. La multiplicidad no deriva en una relación equívoca, pues esta no neutraliza la singularidad de la relación con el lugar.

Analogía con la forma estética de la ciudad

Al igual que el paisaje y el rostro, la ciudad supone un intercambio que constituye a la vez un ver y un sentir. Pero aun cuando una primera imagen es decisiva, se deja aprehender menos en sus inicios; el descubrimiento

es progresivo. Como diría Moles (1978), la ciudad participa de las artes del espacio cuyo significado se revela a través de múltiples merodeos en que uno se halla en la obra y fuera de esta. Se experimenta la *Stimmung* de una catedral cuando uno pasea por allí a un cierto ritmo. La realidad de una ciudad, asimismo, es compleja, no se deja aprehender en un solo vistazo y desde una sola perspectiva, supone múltiples desplazamientos. Al respecto, Simmel desarrolla una noción de belleza recalcando su relatividad, la que aparece cuando se compara la arquitectura con la pintura. La arquitectura adquiere sentido si expresa un parentesco relativo entre el registro de lo bello y el de lo útil, mientras que la pintura tiene una autonomía mayor. La ciudad como obra de arte supone mediaciones aún más complejas que la arquitectura, es el resultado de iniciativas múltiples cuya coherencia no proviene de una unidad de concepción. Para el autor, el valor estético se mide según la tensión entre la pluralidad y la unidad —como es el caso de la ciudad de Roma—, o en una oposición entre lo alto y lo bajo, como en la montaña. Al volverse un lugar generador de imágenes y de representaciones, la ciudad se deja domesticar y genera una lengua parcialmente comunicable a aquellos que están "sobrecogidos". Así, la individualidad germánica se deja seducir por la individualidad latina a través de la mediación de la ciudad italiana.

Esta forma estética tiene capacidades de elasticidad y de maleabilidad. Al igual que el rostro, no es una forma rígida: "El rostro resuelve del modo más perfecto esa tarea de producir con un mínimo de modificación de detalles un máximo de modificación en la impresión de conjunto (…). Es la formidable movilidad del rostro". Esta variación de expresión adquiere sentido porque se trata siempre de un mismo rostro que, por lo demás, se ha hecho con el tiempo. Sucede lo mismo con la ciudad, cuya atracción depende de los ambientes variables así como de su capacidad de integrar generaciones sucesivas y elementos nuevos. De allí que la ciudad como forma estética amplifique la experiencia de lo múltiple, arrastrándonos en su impulso: "En Roma, uno no se siente aplastado, sino por el contrario, elevado a la altura de una personalidad" (Simmel, 1989, p. 78).

Roma actúa a la manera de un gran personaje como Goethe, del que se recibe cada línea escrita con apasionado respeto, sin preocuparse de la crítica del burgués racionalista: "Si un autor anónimo hubiese escrito lo mismo, nadie le habría prestado atención alguna" (Simmel, 1989, p. 89).

Significa que, a pesar de los términos idénticos, la composición del texto precisamente no es la misma. El gran personaje dispone, al igual que la ciudad, de una *Stimmung* que cambia con el tiempo, ya que acumula experiencias que lo llevan a trascender la particularidad.

"La razón del cambio de Goethe es que, en su vejez, su experiencia vivida estaba cargada con el peso de todo el pasado y que cada instante que experimentaba no era solo aquel instante, sino que contenía miles de instantes anteriores, idénticos y opuestos (…) el contenido del instante se amplía a un contenido supratemporal universalmente válido, y logra tener relaciones con toda la extensión de la vida" (Simmel, 1990, p. 135). Esto lo lleva a interesarse en las mediaciones que permiten alcanzar lo universal a través de lo particular. "La masa necesita algo objetivo en un sentido totalmente otro: el individuo intensivo y creador" (Simmel, 1990, p. 185). Las motivaciones que emanan de tal personaje son un apoyo y una guía en un camino difícil de recorrer. Esto es del mismo orden que las objetivaciones expresadas por personajes religiosos o, en otro nivel, por la figura de la divinidad.

¿Puede la gran ciudad de hoy obrar al modo de un gran personaje para acumular las nuevas experiencias, a la vez que integrarlas al pasado? Cuando tiene la capacidad de asimilar lo nuevo, la ciudad expresa tanto la continuidad temporal como la renovación. ¿Pero existe aún esta capacidad? Simmel evoca las fealdades periféricas de Roma de las que se niega a hablar. La no integración de estas periferias, ¿resulta acaso de un desfase temporal provisorio entre dos series, cuyo ritmo de evolución es distinto? La explicación sería entonces parecida a la que señala a propósito del siglo XVIII, en que las formas sociales son insuficientes en relación al desarrollo de las fuerzas productivas, materiales y espirituales. Pero la no integración de lo nuevo en la ciudad, como forma estética, podría derivar de una modificación estructural más que de un desfase coyuntural, en cuyo caso se daría hoy una metamorfosis de las relaciones entre forma de sociabilidad y forma estética. Varios indicios nos permiten pensar que Simmel adopta más bien esta última posición.

Metamorfosis de las relaciones entre formas de sociabilidad y formas estéticas

Simmel presiente una individuación de la forma estética que se conjuga con una individuación de las formas de sociabilidad. Esta encuentra su punto de anclaje en la gran metrópolis, puesto que es el lugar de convergencia y de amplificación de los diversos procesos de transformación actuales. Esta individuación modifica el estatuto de una forma, que tendría la capacidad de ser unificadora y abarcadora, ya sea estética o religiosa. Evocaciones respecto de uno u otro de estos ámbitos pueden ayudar a comprender la "mutación".

Para existir como forma abarcadora, la ciudad debe construir una unidad de vida partiendo de diferentes elementos opuestos e inconmensurables, como lo señala a propósito de Roma. Esa forma juega un papel creciente cuando los intercambios se amplían, puesto que en esos momentos se acrecienta la necesidad de transformar lo cuantitativo en cualitativo, lo que es una manera de encontrar equivalencias para unificar aquello que es opuesto e inconmensurable. Esa capacidad de unificar la diversidad también era una potencialidad de la forma religiosa al focalizarse en torno a la divinidad: "La esencia profunda del pensamiento divino es aunar en ella todas las diversidades y contradicciones del mundo: es, según la bella expresión de Nicolás de Cuse, la *coincidentia oppositorum*. La idea de que todo aquello que es extraño e inconciliable se unifica y se compensa en este pensamiento divino, genera esta paz, esta seguridad, esta riqueza afectiva universal" (Simmel,1987, pp. 281-282).

Las equivalencias de hoy ya no se llevan a cabo a través de una forma abarcadora de carácter estético o religioso, donde las transposiciones se hacen por alianzas cualitativas. La unificación se hace a través de un proceso inverso cuando la apertura de los intercambios alcanza un cierto umbral.

> Sin lugar a dudas, los sentimientos suscitados por el dinero se convierten cada vez más en la expresión absolutamente suficiente y en el equivalente de todos los valores (…). El dinero se vuelve el centro donde las cosas más opuestas, más extrañas, más alejadas, encuentran su punto común y entran en contacto (…) dada la confianza en su omnipotencia (…). Se torna en punto de convergencia y de intensificación de todas las series teleológicas. La hostilidad respecto del dinero manifestada muchas veces por la mentalidad

> religiosa (…) puede vincularse a ese sentimiento instintivo de la analogía psicológica entre la más alta unidad económica y la más alta unidad universal, lo que funda la experiencia del riesgo de competencia entre el interés por el dinero y el interés religioso (Simmel, 1987, pp. 281-282).

El peso que ha asumido el dinero para asegurar la *coincidentia oppositorum* se origina en una libertad incrementada, la que contribuye a reforzar. El proceso es positivo aun cuando de allí resulte una disociación entre ser y tener:

> Si la libertad tiene como sentido autonomizar recíprocamente el ser y el tener, y si el dinero disloca y rompe más claramente la determinación de uno por otro, no por ello existe menos, al respecto, una noción diferente de la libertad, más positiva, que en un estadio distinto vuelve a estrechar el vínculo entre el ser y el tener, sin por ello dejar de encontrar en el dinero su realización más enérgica (Simmel, 1987, p. 397).

Según su principio de análisis, Simmel destaca claramente la ambivalencia de una situación en que el ser puede extraviarse en el tener, pero en que también puede realizarse por medio de él. Aunque recalca la dificultad, incluso lo trágico de la situación, en ningún momento marca una nostalgia del pasado ni un rechazo de la sociedad actual. Esta reapropiación del tener por el ser supone una fuerza interior que constituye a la individuación en centro de recomposición: "La propiedad no es, a pesar de las apariencias, recepción pasiva de objetos, sino acción sobre ellos y con ellos, ámbito que forma una extensión del yo, no siendo este más que el centro que emite sus fulguraciones en el corazón de las cosas (…)" (1987, p. 398). "La capacidad de expansión del sujeto, que está limitada por su propia naturaleza, manifiesta una amplitud y una libertad más grande respecto del dinero que toda otra posesión" (1987, p. 440).

Sin embargo, para que el sujeto preserve su capacidad de rehacer la unidad, debe desprenderse de la mente analítica que separa las cosas. Como en otros ámbitos, la experiencia amorosa, más que la experiencia del trabajo, es la experiencia fundante que permite múltiples amplificaciones y transposiciones.

El amor puede tener como causa, efecto o corolario, el conocimiento preciso de la persona amada; en cambio, la elevación del sentimiento

hasta su cumbre más alta, su permanencia en ese nivel, son rápidamente obstaculizados desde el momento en que la conciencia tiene una fijación unilateral en una cualidad particular del otro: es preciso, más bien, que esta se apegue a una imagen general, compensando todo lo parcial[4] que uno sabe de él, para que el sentimiento amoroso despliegue su vigor, su fervor, con un mínimo de perturbación (Simmel, 1987, pp. 387-388).

Ocurre lo mismo con la emergencia de la forma estética y, particularmente, de la producción artística. La autonomía y el vigor intelectual proporcionados por el contexto no deben cortarse de la energía de la vida, sin lo cual se va a descomponer el impulso creador del sentido: "La producción artística en una fase avanzada de refinamiento y de espiritualización estará vinculada a un grado superior de elaboración intelectual; pero ella no podrá sacarle provecho, incluso soportarlo, a menos que, no especializada a ultranza, despliegue su expansión y sus profundidades en las regiones más generales" (Simmel, 1990, p. 48). La posición no es antiintelectual, pero se opone a una intelectualización de la vida social que subordina a las dimensiones profundas de la existencia. Por el contrario, se trata de ver surgir la unidad de una tensión dialéctica entre las diversas facetas del dinamismo de vida, lo que retrotrae a la topología del psiquismo evocada en las primeras páginas de este texto.

La reunificación por una forma totalizante de carácter personal permite una síntesis entre valores discontinuos y en tensión. Es una exigencia común a todos los contextos. La unidad profunda no resulta para él únicamente y en primer lugar de un proceso de dominación que asegura una jerarquía entre los valores antagónicos, como en Weber. Esta forma personal adquiere una connotación particular en el contexto actual, en que las obras colectivas de carácter abarcador han perdido su peso estructurante. Las formas estéticas o religiosas asumen hoy un estatuto diferente, dada la disociación entre la dimensión personal y la dimensión colectiva de la obra.

La autonomización de la dimensión personal de las formas totalizantes se vuelve a encontrar en el ámbito religioso. "Cuando ninguno de los contenidos que lo satisfacían hasta entonces puede seguir cumpliendo este oficio —emerge la posibilidad de que la religión se deshaga de

4. En el texto francés, *"le partiel et le partial"*; el español posee una sola palabra para dar cuenta de ambos sentidos: lo que refiere solo a una parte, y lo no equitativo (N. de la T.).

su sustancialidad (…) para volverse una forma interior (…)" (Simmel, 1990, p. 181). "Muchos místicos de los más sublimes manifiestan una sorprendente indiferencia al contenido de la fe" (Simmel, 1990, p. 183). La religiosidad, al lado de otras posibilidades, es "una capacidad espontánea de conformación de nuestra interioridad" (Simmel, 1990, p. 175). Lo que sucede en el nivel religioso también está presente en la estética. Por lo demás, esta última encuentra su sentido al volverse autónoma respecto de lo religioso, como lo promueve el movimiento del arte por el arte: "Expulsó las confusiones turbias del arte con los valores literarios y morales, religiosos y sensuales" (Simmel, 1988a, p. 25). No puede convertirse en una separación, se caería en clasificaciones marcadas por el racionalismo, pues existen complicidades profundas entre el arte y lo religioso. Uno y otro están cogidos en la misma evolución marcada por una individuación de la vida social.

La individuación precisa un refuerzo de la subjetividad, lo que solo puede surgir de una acción recíproca, como en la experiencia amorosa que Simmel propuso como fundante. La subjetividad reforzada supone la distinción sujeto/objeto. Esta no debe ser una separación: se debe ser capaz de distinguir para unir mejor. Llegados a este punto, es importante recordar su oposición radical a una sustancialización del sujeto:

> Nuestra alma no posee unidad sustancial alguna, sino solamente aquella que resulta de la interacción del sujeto y del objeto en que esta se divide (…). Tener una mente es justamente proceder a esta escisión interna, volverse objeto para uno mismo (…). Esta despliega en principio su vida según un proceso *in infinitum*, cuya forma siempre reactualizada está dada por el movimiento circular: el sujeto psíquico se conoce como objeto, el objeto como sujeto (Simmel, 1987, p. 107).

De este modo, el juego de los desdoblamientos y de los distanciamientos es a la vez un riesgo y una oportunidad. Resulta de las características del intercambio social fundado en estimulaciones recíprocas. Somos llevados por un proceso acumulativo, donde un efecto umbral instala en un momento dado la individualización como modo de socialización. Cuando este modo de vida se difunde, se puede hablar de una metropolización de la vida social. La *Stimmung* que emerge de los contextos metropolitanos otorga el gusto por la expresión de la individualidad y

de la apropiación en la distancia, y este gusto se difunde en el conjunto del espacio social. Afecta, por lo tanto, a la pequeña ciudad según una modalidad particular.

La promoción de la individualidad se revela en el arte a través del sentido del retrato, cuyo iniciador e incuestionable maestro fuera Rembrandt. Simmel va a oponer, por un lado, el arte hierático de Egipto y, por otro, la preocupación por expresar la individualidad del alma en Rembrandt. En el primer caso, es decir, en el arte egipcio, "mientras más homogéneo y equilibrado es el fenómeno (…) mientras más estrictamente estilizado, más se da una simetría formal, incluso llega a ser geométrico". Continúa diciendo:

> "la expresión del alma buscada y conservada por Rembrandt supera el arte anterior. A los primeros les falta el alma como única fuerza para mantener a los elementos en la unidad. Los elementos que entran en un esquema de tendencia geométrica deben ser reducidos y simplificados para ser integrados (…) Rembrandt no puede eliminar totalmente (…) el hecho de que las partes de la superficie refieren una a la otra de una manera puramente formal (…). Se trata solo de saber cuál de los dos principios diametralmente opuestos proporciona el servicio decisivo y deseado en aras de la unificación del fenómeno humano" (Simmel, 1990, pp. 160-161).

El equilibrio entre la correspondencia formal y la fuerza del alma evoluciona según las épocas, expresando la relación entre socialización e individualización. Cuando la distinción personal es un elemento clave de la síntesis, la correspondencia formal entre los elementos se subordina al principio de individuación.

Esta individuación de la expresión se compone con la valorización del distanciamiento, como lo destaca Simmel a propósito del gusto por el paisaje:

> El gusto por el paisaje llegó de manera tardía porque su creación exigía precisamente arrancarse a sí mismo de aquel sentimiento unitario de la gran naturaleza. La individualización de las formas de vida interiores y exteriores, la disolución de las ataduras y de las relaciones originarias (…) permitió también recortar el paisaje en la naturaleza (…). El paisaje, entidad individual, homogénea, apaciguada en sí, que sin embargo

> permanece tributaria sin contradicción del todo de la naturaleza y de su unidad (1988a, p. 236).

El paisaje supone un distanciamiento contemplativo que podemos encontrar en la relación con la ciudad. En algunos casos, la naturaleza puede ser tan contradictoria que obstaculiza la percepción del paisaje, o al menos una lectura compartida por todos. Lo señalado acerca de la relación con la naturaleza puede transponerse a la vida social de hoy. Esta se encuentra marcada por una flexibilidad tal que corre el riego de amenazar la capacidad de la ciudad de ser una forma elástica capaz de integrar lo nuevo a lo ya existente, al menos cuando se trata de generar una forma estética. La forma elástica existe o sobrevive siempre y cuando una absoluta flexibilidad no atomice "toda estructura propia por perpetuos desmembramientos o reagregaciones" (Simmel, 1987, p. 333). Cuando el movimiento se vuelve demasiado intenso, la ciudad ya no es más que un fondo de fluidez y de extensión espacial generalizada. Genera solo una forma de sociabilidad sobre la cual podrían volver a surgir microculturas locales. Múltiples visiones se recortarían sobre un fondo urbano continuo, del mismo modo que el paisaje se recorta sobre un flujo indefinido de la naturaleza.

La construcción del paisaje se impone como un buen análisis para comprender el nuevo tipo de relación estética con la ciudad. El paisaje como fragmento de una naturaleza disparatada supone la capacidad de dominio individual y de distanciamiento: "Primero el paisaje se yergue frente a nosotros a una distancia objetiva que beneficia al comportamiento artístico (…). Además nuestra mirada puede desplazar los acentos (…) o hacer variar el centro de sus límites" (Simmel, 1988a, p. 237).

Esta capacidad artística de dominio, dice Simmel, se realiza menos bien respecto de los humanos. La distancia objetiva no se alcanza "con facilidad e inmediatez cuando se trata de la visión ajena. Lo que obstaculiza son las diversiones debidas a la simpatía y a la antipatía, las implicaciones prácticas (…)". "Además, la figura del hombre efectúa por medio de sus propias fuerzas la síntesis en torno a su propio centro y se delimita así inequívocamente" (Simmel, 1988a, p. 237). La resistencia de la alteridad humana podría constituir un obstáculo para la apropiación individual que nos incita a desviarnos de ella. Nuevamente se descubre una ambivalencia ligada a la situación en que la individuación constituye un riesgo

de reducción de toda alteridad significante al estatuto de objeto. La intuición de Simmel es premonitoria en relación al sueño contemporáneo de una interacción mediante la inteligencia artificial, interpuesta hasta llegar a la producción de imágenes virtuales donde se confunden realidad y ficción. Simmel está probablemente adelantado de una época. Este hecho deriva del umbral franqueado en términos de libertad, gracias a las potencialidades ofrecidas por la metrópolis. "El individuo se diferencia por una autonomía creciente respecto de una máquina indiferente a las consecuencias personales". Pero, como contraparte, "adquiere una capacidad de desarrollo cada vez más independiente, por cierto no respecto de su situación económica, sino respecto de las determinaciones a priori de estas" (Simmel, 1987, p. 413).

Cada cual puede tener la posibilidad de componerse un paisaje urbano, desprendido de la realidad empírica y desde una síntesis sensorial. Simmel escribe su ensayo sobre la gran ciudad en 1903, es decir, en momentos en que se difunde el futurismo como movimiento artístico. A partir de 1910 este toma fuerza, exaltando un culto al frenesí urbano. Se afirma "como el movimiento de vanguardia más radical en Europa". Este texto de la pequeña publicación que promueve la exposición sobre la ciudad en el Centro Pompidou, prosigue así: "La ciudad moderna es aprehendida por este movimiento como el lugar de una experiencia polisensorial y eminentemente dinámica, auténtico crisol de energía en acción". Al leer estas líneas creeríamos estar escuchando a Simmel. Esto es tanto más revelador cuanto que el movimiento tendrá un gran impacto en Alemania en los medios expresionistas, como *Die Brücke* o *Der Sturm*. En este movimiento artístico la ciudad adquiere una forma estética por medio de la expresión pictórica: "Así el futurismo magnifica el flujo de la muchedumbre por los bulevares, el parpadeo de los letreros y los estallidos luminosos, el espacio sonoro de la calle, la agitación de los automóviles y de los tranvías, en fin, todos los componentes del frenesí urbano". Siguiendo en la línea de la mediación pictórica, podemos preguntarnos si el paisaje urbano no se construye a través de la ficción. Junto con la pintura están la fotografía, el cine, la novela policial. Los ángulos de las tomas pueden ser múltiples. Esta sugerencia nos parece conforme a lo que propone Simmel al referirse al gusto por el paisaje y al anhelo que este genera en quienes lo disfrutan de ser pintores para fijar aquella impresión. Prolonga sus análisis sin contradecirlos.

También podría aclararse su perspectiva vinculando las formas asociadas a la gran ciudad con el peso creciente de la moda como forma de sociabilidad. La moda, como el mercado, permite comunicar con un lazo social mínimo, por lo cual asume un significado máximo en la gran metrópolis. Por cierto, la moda no tiene en primer lugar un valor estético, pero puede ser reapropiada en esa línea por una sociedad que quiere estetizar diversos aspectos de la vida cotidiana, combinando el buen gusto con la distinción. Por ello se imponen exigencias estéticas cual obligaciones éticas. Estas propensiones a la estetización vuelven cada vez más plausible la valorización de las apropiaciones del hábitat y de la naturaleza en términos de paisaje urbano y natural. El paisaje en todas sus facetas se vuelve un patrimonio común por preservar.

En este juego de imagen, la identidad local, el espíritu del lugar, asume una capacidad particular de crear un punto de referencia, un anclaje, que favorece los intercambios ampliados. Estos puntos de referencia se realizan según una doble dimensión, donde lo interpersonal se mezcla con la presentación de una imagen de la ciudad. Establecer este juego de imagen recíproco es un objetivo del marketing urbano. En una gran aglomeración, podrían valorizarse areolas afirmando su especificidad junto con aprovechar sus interconexiones en una red compleja. En la misma línea de la identidad y de la interconexión, se podría asistir a una revalorización de la pequeña ciudad, cuyo sentido derivaría de la apertura espacial y no de la clausura. La oposición entre la pequeña y la gran ciudad que obsesiona los análisis de Simmel encontraría allí un nuevo modo de articulación, llevando a cabo una síntesis entre singularidad e individuación. Al formular tales hipótesis, ¿estamos frente a una prolongación de las intuiciones simmelianas? ¿O se trata de un sueño sobre el devenir actual, en que el sentido de una forma estética pura expresa una aspiración a la totalidad?

Conclusión. El estatuto del espacio

Ledrut (1973), retomando a Simmel, destaca el hecho de que las ciudades tienen una capacidad de producir una forma social compleja. La ciudad es así una pluralidad significante que abarca una pluralidad de medios en tensión, redundantes los unos respecto de los otros y entre los cuales la movilidad favorece una multiplicidad de intersecciones. Esta

forma abarcadora genera "operadores sintéticos", tanto en términos de representaciones como de flujos financieros. La ciudad, por su especialidad, es una mediación concreta de socialización y de individualización.

Esta manera de presentar la ciudad como un tipo de situación sociopolítica lleva a interrogarse sobre el estatuto que Simmel le otorga al espacio en la vida social. Para él, el espacio, al igual que la conciencia, expresa la totalidad de la existencia.

El problema de la relación entre la existencia física y el ámbito del espíritu ocupa desde hace buen tiempo la reflexión filosófica. Spinoza resolvió su conflicto demostrando que el espacio y la conciencia, cada cual por su lado y a su manera, expresan la totalidad de la existencia. Su compatibilidad se revela al dejar de comportarse como elementos relativos y entreverados el uno con el otro y que, pretendiendo la totalidad, cada uno se apodera de esta a su manera y extrae de allí una representación total (Simmel, 1964, p. 12).

Se explicita de otra manera en el texto sobre el extranjero… "La forma del extranjero (…) muestra que las relaciones espaciales no son sino la condición, por una parte, y el símbolo, por otra, de las relaciones humanas" (1979, p. 53). Sucede lo mismo cuando observa el modo de aglutinación espacial en la metrópolis, "como el lugar del combate y de las tentativas de reunificación" (Simmel, 1979, p. 76).

De este modo, el espacio cumple un papel de mediación privilegiado a través del cuerpo que vincula con la exterioridad y permite una presentación de sí ante los otros. Las diferentes modalidades de la relación con el cuerpo son la base de una versión femenina y masculina de apropiación de la materialidad, en términos de forma de sociabilidad como de forma estética: "El modo en parte más directo, en parte más apretado, con que la vida interior de las formas se manifiesta al exterior, (…) el tipo de relaciones con el espacio que de allí se desprende, todo debiera llevar a esperar de estas —en las artes de la espacialidad— una interpretación y una figura específicas (Simmel, 1988b, p. 81).

Estas artes de la espacialidad son dinámicas, "se puede designar el ritmo como la simetría aplicada al tiempo, y la simetría como el ritmo en el espacio. El ritmo es a las artes que se dirigen al oído lo que la simetría a aquellas que se dirigen al ojo: el inicio de todo moldeamiento del material" (Simmel, 1987, p. 628). Así, las artes de la espacialidad solo pueden serlo si se conforman de manera multisensorial.

Para entender que el espacio cumple este papel de globalización es preciso desprenderse de la concepción reducida del espacio que propone la geometría euclidiana. Si se restringe el espacio a esa única dimensión, se estructura un modo de representación que asegura la soberanía del racionalismo. Pero la alteridad es más atractiva en la medida que es vivenciada tanto como complicidad interna entre los dos seres que como discontinuidad marcada por una distancia infranqueable. Por lo demás ¿no es acaso uno de los problemas centrales de las formas de sociabilidad el imbricar lo próximo con lo lejano de manera diversa?

La metrópolis puede combinar una distensión de los lazos con lo próximo y una implicación en lo lejano. Es de este modo que el extranjero juega su papel ambiguo de mediador, porque es de aquí sin serlo realmente. Sucede lo mismo con todas las otras dualidades espaciales: lo cerrado y lo abierto, la aglutinación y la dispersión, lo visible y lo invisible. La forma supone una implicación entre estos polos según modalidades variables. Una concepción compleja de la espacialidad es la condición necesaria para proponer una dialéctica, no en términos cronológicos, sino procesuales. Cuando el espacio hace de analogía para representar lo social, prevalece el juego de exterioridad y de distancia propuesto por la geometría euclidiana, lo que permite hablar de alto y de bajo así como de movilidad en la escala social. Es distinto cuando se trata de comprender la imbricación entre la individuación y la socialización. Simmel admite que el espacio compone una pluralidad de dimensiones. La relación con el espacio es crucial para entender la distancia de la diferencia entre el enfoque simmeliano y un enfoque racionalista.

Bibliografía

Ducret, A. (1995). La ville comme oeuvre d'art. En J. Remy, *Georg Simmel, Ville et modernité*. París: L'Harmattan.

Ledrut, R. (1973). *Les images de la ville*. París: Anthropos.

Ledrut, R. (1984). *La forme et le sens*. París: Ed. Le Méridien.

Medam, A. (1977). *New-York Terminal*. París: Ed. Galilée.

Moles, A. & Rohmer, E. (1978). *Psychologie de l'espace*. Tournai: Casterman.

Poche, B. (1991). Dynamique locale et métropole (por aparecer) en *Mobilité et Enracinement*. París: L'Harmattan.

Rémy, J. (1985). *La ville dans une problématique wébérienne*.

Rémy, J. (1991). Autour de Weber, en *Figures de la ville*, pp. 20-35, París-Morphologie sociale et représentations collectives - Le statut de l'espace - dans la problématique durkhémienne. *Recherches sociologiques, 3*, pp. 32-53.

Textos de G. Simmel citados en las siguientes traducciones que sirvieron de referencia:

Simmel, G. (1964). Problèmes de sociologie de la religion. *Archives de sociologie des religions, 17*, pp. 1-44.

Simmel, G. (1976). La société secrète. *Nouvelle Revue de Psychanalyse, 14*.

Simmel, G. (1979). Digressions sur l'étranger - Métropoles et mentalités, en *L'École de Chicago*. París: Dubier, Champ Urbain.

Simmel, G. (1987). *Philosophie de l'argent*. París: PVF.

Simmel, G. (1988a). *La tragédie de la culture*. París: Petites Bibliothèques Rivages.

Simmel, G. (1988b). *Philosophie de l'amour*. París: Petites Bibliothèques Rivages.

Simmel, G. (1989). *Philosophie de la modernité I*. París: Payot.

Simmel, G. (1990). *Philosophie de la modernité II*. París: Payot.

Filosofía del dinero

Erick Abdel Figueroa Pereira

Arquitecto, Magíster en Filosofía
Docente de la Universidad Javeriana, Cali, Colombia

La obra y sus presupuestos

Considerada como la obra cumbre de Simmel, *Filosofía del dinero* (publicada originalmente en 1900) se inscribe, simultáneamente, en el debate entre las escuelas alemanas de economía y sociología urbanas de principios del siglo XX y en la lucha de la sociología por lograr su reconocimiento como disciplina científica. El tema de la obra es el intercambio como expresión de la interacción económica entre las personas y el dinero como la manifestación física de dicho intercambio. Así, el propósito implícito de *Filosofía del dinero* es atender al proceso de cuantificación de las relaciones sociales, es decir, a la despersonalización de la economía.

Al proponer el estudio filosófico del dinero, el interés de Simmel se dirige a precisar, por una parte, cómo dicho elemento permite superar la desconfianza que se da entre las personas al hacer un intercambio y, por otra, el lugar en el que reside la fuerza que les permite realizar dicho intercambio. Por ello, la obra se divide en dos partes: en la primera, Simmel se propone "deducir el dinero de aquellas condiciones que atañen a su esencia y al sentido de su existencia"; en la segunda, también denominada "sintética", desarrolla un esbozo de la manifestación histórica del dinero, derivada de "los sentimientos de valor, de la práctica de las cosas y de las relaciones recíprocas de los seres humanos, tomado todo ello como presupuestos" (Simmel, 2003, p. 2). Los temas abordados en esta obra comprenden desde el establecimiento de los conceptos fundamentales hasta la tipificación de cuatro personajes cuyas actitudes en la metrópolis están directamente relacionadas con el consumo: el cínico, el avaro, el *blasé* y el consumista.

Al impugnar la idea, de uso corriente entre los economistas de su época, que explica el valor económico de un objeto como el producto de su escasez, Simmel se pregunta cómo el dinero es capaz de subvertir "el orden natural de las cosas", que él supone completamente libre de distinciones o jerarquías. Dado que el dinero no podría existir si todas las cosas fueran equivalentes entre sí, el autor introduce la noción de valor, esto es, un juicio sobre las cosas emitido por el sujeto, quien puede así construir diferencias y jerarquías en el orden de lo cotidiano. Para Simmel, el valor de las cosas no es un atributo de ellas, pues no añade nada a su existencia; empero, no se identifica con el valor económico; este solo es posible si se da la trocabilidad, es decir, la capacidad que tiene un objeto para ser intercambiado, siendo el dinero el elemento que expresa de manera tangible la relación recíproca entre objetos intercambiables.

Para el autor de *Filosofía del dinero*, el deseo asigna un valor económico al objeto, pues aumenta la distancia entre los hombres y las cosas; para superar esta distancia es necesario pagar un precio, es decir, entregar algo a cambio de la posesión del objeto. Por lo tanto, el intercambio no es sino el proceso de deseo y disfrute de un objeto que lleva implícito un sacrificio para su obtención.

Simmel afirma que el valor del objeto como tal no se ve afectado por el deseo que se tenga de él, pues dicho valor se encuentra por encima de las apetencias de los sujetos. Estos, en el proceso de intercambio, mantienen para sí la impresión de haber obtenido mucho más de lo que han dado a cambio; es decir que, con independencia de los objetos que son intercambiados, los sujetos creen haber obtenido alguna ventaja, siendo esta la causa y el resultado del intercambio. Esta presunción de mutuo beneficio, ausente de formas de posesión de las cosas como el trueque, el robo o el regalo, garantiza y facilita la instalación del dinero en las relaciones interpersonales de orden económico.

Los vínculos con la filosofía alemana: Hegel, Kant, Marx

La base teórica de *Filosofía del dinero* es la discusión de los postulados éticos de Kant y de los fundamentos de la economía capitalista propuestos por Marx. Simmel reconoce al menos cuatro temas clave, los que elabora en sus escritos con diferentes grados de profundidad: la relación del dinero

con el interés; el refinamiento de la cultura; el deseo; los vínculos entre la libertad y el trabajo. En su tratamiento, estos temas son contrastados por Simmel con el pensamiento de Aristóteles, de Hegel, de Kant y de Marx, respectivamente.

En el primer caso, Simmel reconoce la suplantación que el dinero hace del valor de las cosas, un proceso que se da muy lentamente y que incluso puede llegar a afectar a las personas, pues a estas también se les puede poner un precio. Esta situación hace eco de un problema planteado inicialmente por Aristóteles, pero caracterizado finalmente por Marx a saber, la dicotomía existente entre el valor de uso y el valor de cambio. Para el pensamiento aristotélico el dinero, en tanto que artificio producido por el ser humano, no puede aumentar su valor económico por el solo hecho de ser utilizado; es decir, no puede crecer o, lo que es lo mismo, generar intereses. Desafortunadamente, nada hay en la argumentación simmeliana sobre este aspecto del crecimiento del dinero.

En segundo lugar, el tema del refinamiento de la cultura, desarrollado tangencialmente en la obra de Simmel, es un concepto presente en la sociedad civil, segundo escalón en el tránsito de la familia al Estado en los *Principios de la filosofía del derecho* de G.W.F. Hegel (1821). Según Hegel, con la aparición de la sociedad civil, "el lugar de la producción", ámbito donde, al menos en principio, no parece haber espacio para los vínculos afectivos entre las personas, se dan simultáneamente las exigencias entre esta y los individuos (Hegel, 1988). Rotos los lazos afectivos que lo vinculan a la familia, un hombre entra en relación con otros individuos solo en virtud de necesidades recíprocas.

Partiendo de la premisa según la cual es libre quien decide desarrollar sus talentos, Hegel sugiere la existencia de una estrecha relación entre el trabajo y la libertad, pues el primero es considerado como un medio —si no el único, el más eficaz— de satisfacción de las necesidades, cuando el ser humano deja de contentarse con lo que le ofrece la naturaleza. Para Hegel, la sociedad civil, cuyo lugar de manifestación es el trabajo, es el punto de confluencia entre la ética y la economía.

En *Principios de la filosofía del derecho*, Hegel distingue dos niveles de necesidad del ser humano. En el primero, instintivo y animal, al que denomina "primera naturaleza", reconoce al hombre como un ser que combina carencias y apetencias, las que se encuentran en permanente competencia entre sí. La satisfacción inmediata de las necesidades es

considerada por Hegel como autodestructiva, lo que hace que sea necesario regularla mediante la cultura. Es ahí donde aparece el otro nivel de necesidad, la "segunda naturaleza". Según Hegel, este control de carencias y apetencias es gradual: en la familia, se da con la conciencia de sí; luego, en la sociedad civil, con la búsqueda de la realización personal, que se identifica con el trabajo; en el Estado, con la ciudadanía.

En la concepción hegeliana, el hombre es un ser de deseos; dilatar la satisfacción de su aspiración de riquezas es parte del propósito ético del trabajo: para ser productivo el hombre debe esforzarse. Esto se logra con la autodisciplina que crea "el hábito y la necesidad de estar ocupado", lo que Hegel llama cultura práctica (Hegel, 1988, p. 272). Dado que Hegel había avanzado sobre el asunto y que Marx en cierto modo evitó su tratamiento, en deuda quedaba la reflexión marxista sobre cómo el trabajo podía convertirse en un valor y con ello sobreponerse a la alienación, hecho puntualizado certeramente por Simmel; mas su interés no estaba en la producción de mercancías sino en su consumo.

En cuanto a Kant, Simmel afirma que el dinero supone un obstáculo para el cumplimiento de la segunda formulación del imperativo categórico, propuesta por el filósofo de Könisberg en *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785): "Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin, y nunca solo como un medio".

El problema surge cuando el dinero, considerado como "el valer (*sic*) de las cosas sin las cosas mismas" (Simmel, 2003, p. 100), se equipara con el valor de las personas y es empleado para sustituirlas, cosificándolas. Este es un asunto que Simmel no resuelve o no asume plenamente al tratar el tema de la operatividad del dinero en la cultura y la forma en que este afecta las relaciones entre las personas, pese a su relevancia si pensamos que la principal preocupación encarnada en *Filosofía del dinero* es el problema que se presenta cuando el deseo se sobrepone a la libertad.

Dicha dificultad ya había sido planteada por Kant y se derivaba de una característica muy propia del deseo: nadie es libre ni independiente cuando se deja llevar por él. Racionalizar el deseo ha sido una constante en la filosofía desde sus comienzos: lo vemos en la teoría de la deliberación que elaboró Aristóteles y que retomó Kant, esto es, el estudio de las consecuencias que puede llegar a tener un acto cualquiera, reflexión que debe preceder la decisión que se ha de tomar.

Simmel parece no reconocer el problema planteado por Kant o al menos no lo expresa con claridad hasta el final de la obra, a pesar de manifestar enfáticamente que la necesidad perpetua de dinero muestra en toda su dimensión "la miseria general de la vida humana" (Simmel, 2003, p. 99). Puede que ello sea el resultado de la tendencia de Simmel a evitar el mundo fáctico y a servirse de múltiples analogías, como bien lo indicó Max Weber en su reseña inconclusa de la obra, escrita en 1908. O quizá se trate de una infravaloración de la creciente importancia que la dimensión económica comenzaba a tener en la vida urbana y que conectaba directamente la eterna dependencia del dinero con lo que para dicho autor era la característica esencial de la vida en las ciudades, a saber, el acrecentamiento de la vida nerviosa.

Finalmente, aunque en la crítica que formula Simmel sobre la teoría marxiana de la sociedad capitalista este reconoce la preponderancia del materialismo histórico como instrumento explicativo de la historia humana, ello no fue obstáculo para reprocharle a Marx su olvido de la base social de la economía, dado que no explicó cómo la división del trabajo se convertía en un valor. Sin embargo, Simmel hace explícita su deuda intelectual al señalar que los fundamentos de su obra se cimentaban sobre dicha corriente de pensamiento.

Ese es precisamente el gran drama de la vida urbana: incluso en una actividad que se supone liberadora, como el trabajo, el dinero pone precio a las personas, algo que en cierto modo ya anticipaba Hegel al señalar la alienación en el sistema productivo. Por su vínculo inextricable con el deseo, pues mide la relación entre las cosas y es medido por ella, el dinero es a la vez puente y puerta: nos aleja de la naturaleza a la vez que nos permite enseñorearnos de ella; une y separa a las personas, borrando límites entre los círculos sociales o construyendo murallas entre ellos.

Comentarios finales

En uno de los trabajos más recientes sobre *Filosofía del dinero*, Gianfranco Poggi (2006) plantea que Simmel no presta suficiente atención a la diferenciación entre el valor y los valores. Según Poggi, en la obra de Simmel no hay un reconocimiento claro de la diferencia entre el valorar y el conocer, lo que se traduce en la ausencia de una taxonomía de las

formas del valor. De capital importancia para Simmel es el reconocimiento de que el dinero evita la toma violenta de las cosas. Sin embargo, este reconocimiento deja de lado el hecho de que con la excesiva objetivación del dinero, es decir, con su reificación, este también es susceptible de una toma violenta. El dinero, que nace en parte como alternativa al robo, se convierte en objeto del robo (Poggi, 2006).

Sabido es que Weber cuestionó la falta de una distinción sistemática entre "economía monetaria" y capitalismo en la obra de Simmel. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* de Weber data de 1903 y se centra en la producción de mercancías; *Filosofía del dinero* (1900) trata sobre la constitución del sujeto que las consume (González García, 2000).

De todos modos, es evidente tanto la permeabilidad como los infinitos entrecruzamientos del dinero con otros tipos y temas sociales como el pobre, el extranjero, la moda, la aventura o el puente y la puerta. En ellos, la relación social puede ser potenciada o limitada por el dinero y también establecer las reglas del juego de la identidad y la diferencia social. En *Filosofía del dinero*, al igual que en muchas otras obras del autor, queda patente lo que Weber reconoció como un lugar común entre sus críticos, a saber, que la habilidad de Simmel es en definitiva "dividir el aire y volverlo a juntar". Con una diferencia: los intersticios que identifica Simmel ponen al lector a pensar nuevamente en preguntas que se creían ya respondidas. Al preguntarse por el sentido de la vida, la obra de Simmel cuestiona el mundo en que vivimos, y, muy en su estilo, reafirma los modos en que vivimos en el mundo.

Bibliografía

Bilbao, A. (2000). El dinero y la libertad moderna. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas, 89*, pp. 119-139.

Frisby, D. (2007). *Paisajes urbanos de la modernidad. Exploraciones críticas*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

González García, J. (2000). Max Weber y Georg Simmel: ¿dos teorías sociológicas de la Modernidad? *Revista Española de Investigaciones Sociológicas, 89*, pp. 73-95.

Hegel, G. W. F. (1988). *Principios de la Filosofía del Derecho, o Derecho Natural y Ciencia Política*. Barcelona: Edhasa.

Marinas, J. M. (2000). Simmel y la cultura del consumo. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas, 89*, pp. 183-218.

Poggi, G. (2006). *Dinero y modernidad. La filosofía del dinero de Simmel*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Sabido, O. (Coord.). (2007). *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*. Barcelona: Anthropos Editorial.

Simmel, G. (2003). *Filosofía del dinero*. Granada: Comares.

Weber, M. (2003). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Individuo y sociedad. Una revisión en clave de individualización

Marco Antonio Rojas Trejo

Asistente Social y Magíster en Trabajo Social y Políticas Sociales
Docente de la Universidad Católica de la Santísima Concepción, Chile

Si bien es cierto Georg Simmel fue relegado a una posición marginal en la academia y la sociología alemanas de fines del siglo XIX, las últimas décadas han sido generosas en el rescate y la revalorización de su obra. Hoy en día se lo reconoce como parte de los padres fundadores de la disciplina, o como el primer sociólogo de la modernidad. En consecuencia, su obra se ha desplazado desde la periferia hacia el centro de la teoría sociológica.

Ubicado en las inmediaciones del cambio de siglo y en el centro de un cambio epocal, Simmel se convierte en un agudo observador de las profundas transformaciones registradas en el marco de la modernidad europea. Haciendo gala de una singular perspectiva, de un método y una estilística poco convencional (que lo distancian de las corrientes dominantes en la sociología de la época), su obra se caracteriza por una producción fragmentaria de gran amplitud temática, articulada en torno a la modernidad como fenómeno central y a las transformaciones sistémicas a través de sus expresiones manifiestas. Sin embargo, aun cuando la estrategia analítica simmeliana da cuenta de una variedad de fenómenos sociales, su obra privilegia un problema en particular, cual es la relación entre individuo y sociedad.

Desde la perspectiva desarrollada por Simmel, tal relación se inscribe en una concepción de sociedad entendida como una abstracción, que se crea y recrea de manera permanente a través de las interacciones de los individuos por medio de la socialización y la asociación. De esta forma, la sociedad presenta siempre un carácter provisorio, comenzando a existir allí donde los individuos entran en interacción, condición necesaria y suficiente para su emergencia. En el mundo sociológico simmeliano, el individuo y las relaciones establecidas por él adquieren preeminencia como categoría analítica. Podemos hipotetizar, así, que el individuo se

constituye en producto y productor de la sociedad, configurándose una relación de influencia recíproca.

Ampliando los márgenes de la hipótesis, planteamos que tras el esfuerzo interpretativo de Simmel subyace la noción de desarrollo pleno del individuo como ideal objetivo —búsqueda de la autoperfección y la diferenciación—, de tal suerte que una vez liberado de todas las ataduras que le impone la cultura y la vida exterior pueda ser él en sí mismo.

De esta forma, considerando la modernidad como fenómeno central y la relación entre individuo y sociedad como la expresión manifiesta de las transformaciones sistémicas, el devenir del individuo adquiere un rol principal. En particular, el impulso transformador del cambio epocal se encontraría determinado por un proceso de individualización y diferenciación ascendente.

Sin embargo, disponer de las evidencias suficientes y necesarias para someter a contrastación tal hipótesis nos obliga tanto a rastrear en las profundidades de la obra del autor berlinés, como a atender ciertas claves de la reflexión simmeliana.

Arquitectura sociológica y método de análisis

Adentrarse en la obra de Simmel no siempre resulta una tarea fácil. Una escritura fragmentaria, itinerante y a veces críptica, somete al lector al riesgo permanente de naufragar en medio de sus divagaciones. Por nuestra parte, y sin ninguna pretensión de exhaustividad, nos detendremos en dos elementos que consideramos fundamentales para la mejor comprensión de su obra: la arquitectura sociológica y su método de análisis.

Con el primero de estos elementos nos referimos a las definiciones y coordenadas generales que dan forma al mundo sociológico simmeliano[1]. La exploración empírica de determinados hechos sociales, expuesta fundamentalmente en su producción ensayística, podría parecer atomizada, difusa y carente de sentido en el marco de la totalidad de su obra. Sin embargo, si consideramos su concepción sociológica, podremos precisar que la constatación de hechos sociales, materia favorita de su escritura

1. Una exposición amplia y detallada de la perspectiva sociológica de Simmel se encuentra en su libro *Sociología: estudios sobre las formas de socialización* y una versión sintética, pero igualmente ilustrativa, en *Cuestiones fundamentales de sociología*.

fragmentaria, corresponde al ámbito de su sociología formal, la que debe ser leída e interpretada de acuerdo a las definiciones fundamentales contenidas en su sociología general y, en especial, aquellas establecidas en su sociología filosófica. Dicho en otros términos, su escritura fragmentaria se asemeja a una figura que flota sobre un fondo constituido por los niveles de su arquitectura sociológica[2]. De esta forma, sus reflexiones particularizadas adquieren mayor profundidad y trascendencia en la medida que son puestas en relación con las definiciones fundamentales de su concepción sociológica, integrándose armoniosamente en el andamiaje de la estructura sociológica simmeliana. Al respecto, el mismo autor nos advierte que ciertas preguntas,

> (…) no se pueden contestar por la vía de la constatación de hechos; más bien se trata de la interpretación de hechos constatados y de llevar lo relativo y problemático de la mera realidad social a una visión de conjunto que no entra en competencia con las tareas empíricas porque sirve a exigencias del todo diferentes que estas. (Simmel, 2002a, p. 55)

El segundo elemento que nos permite superar una visión atomizada de la obra de Simmel es su método de análisis. Identificado en las definiciones fundamentales de su sociología general, despliega todo su potencial heurístico a través de sus ejercicios de constatación empírica, logrando un mayor nivel de profundidad y rendimiento explicativo en conexión con sus definiciones epistemológicas y metafísicas, parte constitutiva de su sociología filosófica.

La búsqueda y la elección de su método de análisis deben ser contextualizadas en su esfuerzo por hacer de la sociología una disciplina autónoma, dotada de objeto y método propios. Con el propósito de identificar los objetos (fenómenos o hechos sociales) con la precisión de las ciencias físicas, Simmel recurre a la distinción kantiana entre formas y contenidos. Utilizar esta distinción a través de un ejercicio inductivo le permite separar los atributos esenciales de los hechos sociales (*eides*) de aquellas motivaciones, impulsos o valoraciones singulares que concurren en la

2. Lo que hemos señalado como "arquitectura sociológica" estaría compuesto por: una *sociología general*, referida al estudio sociológico de la vida histórica; una *sociología pura* o *formal*, referida al estudio de las formas de socialización y una *sociología filosófica*, referida al estudio de los aspectos epistemológicos y metafísicos de la sociedad. Para mayor detalle, ver Simmel, 2002a.

definición de un fenómeno social dado. Valiéndose de la fenomenología, o, más precisamente, de la reducción eidética, Simmel busca identificar la esencia constitutiva de fenómenos y hechos sociales diferenciando la forma del contenido. Bajo esta perspectiva analítico-metodológica, sostiene que "en toda sociedad humana se puede distinguir su contenido y su forma" (2002a, p. 77), y que una forma puede ser completada con una cantidad infinita de contenidos; como asimismo un contenido podrá contribuir a la composición de una infinidad de formas sociales.

Si bien es cierto, para Simmel, los hechos sociales constituyen una unidad dada e inseparable de la vida social, la distinción entre forma y contenido sería factible en tanto estos no están conformados exclusivamente por contenidos sociales, sino que siempre están dotados, adicionalmente y en paralelo, de una multiplicidad de contenidos "de tipo sensorial, espiritual, técnico o fisiológico que se sostiene, se produce o se transmite socialmente y del que así resulta la configuración total de la vida social" (Simmel, 2002a, p. 49).

Ante el cambio epocal, constata la imposibilidad de conocer las transformaciones históricas en su totalidad, en su "esencia y motivos propios". Solo podemos conocerlas, agrega, en sus fenómenos "que se dan en la mezcla con las singulares provincias de la vida, determinadas por sus contenidos" (Simmel, 2002b, p. 139). Simmel observa con detención las formas sociológicas, realizando un ejercicio de abstracción y síntesis de los datos que emanan de la experiencia social, diferenciando forma y contenido en las interacciones cotidianas de los individuos en el mundo social. El propósito de tal ejercicio inductivo es representar "la forma pura en una imagen en cierto modo abstracta que disuelve todos los contenidos en el mero juego de la forma" (Simmel, 2002a, p. 83), extrayendo los elementos constitutivos de un determinado fenómeno y excluyendo las motivaciones o propósitos que puedan estar expresados en términos de los contenidos del mismo.

Considerando lo anterior, y que para Simmel la sociedad no constituye una substancia, sino un acontecer, una abstracción en permanentemente construcción a través del "efecto recíproco de la acción de los individuos, entonces la descripción de las formas de este efecto recíproco sería la tarea de la ciencia de la sociedad en el sentido más estricto y auténtico de 'sociedad'" (Simmel, 2002a, p. 50). De esta forma el autor legitima, metodológicamente, la distinción entre forma y contenido "en

función del estudio sociológico: la observación, ordenación sistemática, fundamentación psicológica y evolución histórica de las formas puras de la socialización" (Simmel, 2002a, p. 51).

Ahora bien, aun cuando Simmel enfoca su análisis en las formas sociológicas y define la sociedad como un acaecer, como algo que emerge desde la interacción entre los individuos, no pasa por alto el hecho de que toda interacción humana "surge de determinados impulsos o en función de determinados fines" (Simmel, 2002, pp. 77-78). En rigor, son aquellos impulsos e intereses los que llevan a los seres humanos a entrar en relación (con otros, para otros, contra otros), formando "una yuxtaposición de individuos aislados", dando forma a la sociedad "de incontables maneras diferentes en las que va creciendo la unión de los individuos en razón de aquellos intereses sensitivos o ideales, momentáneos o duraderos, conscientes o inconscientes, que empujan causalmente o arrastran teleológicamente y que se realizan dentro de esta unión" (Simmel, 2002a, pp. 78-79).

Paradójicamente, tales motivaciones e intereses que surgen en virtud de las circunstancias y necesidades de la existencia humana históricamente situada, "se elevan de manera peculiar sobre el servicio a la vida que en un principio los había criado" (Simmel, 2002a, p. 79), desligándose y autonomizándose de los objetos respecto de los cuales fueron concebidos originalmente. Tal autonomización deviene por lo tanto en diferenciación, llegando incluso a generar fines, fuerza y motivaciones propias. De esta forma se habrían constituido el arte, la ciencia, el derecho, el mercado, la división del trabajo y una variedad de esferas autónomas de la vida moderna, afectando incluso a la sociedad, a través de la autonomización del contenido respecto de la forma, la que asume por sí misma "vida propia". Dicho proceso, que podría ser interpretado en clave de reificación de determinadas fuerzas y contenidos sociales, deviene en la constitución del mecanismo técnico-social que intenta subyugar y detener al individuo en su proceso de individualización y diferenciación.

Modernidad e individualización

En la introducción de uno de sus textos más conocidos, Simmel establece de manera categórica el problema central de la modernidad. En

particular, nos informa que "los más profundos problemas de la vida moderna manan de la pretensión del individuo de conservar la autonomía y peculiaridad de su existencia frente a la prepotencia de la sociedad, de lo históricamente dado, de la cultura externa y de la técnica de la vida" (1986, p. 247). Tal afirmación nos lleva a situar la relación entre individuo y sociedad, y la tensión permanente entre ambos polos gravitacionales, como el nudo central y principal foco de conflictividad en medio de la transformación epocal.

Sin embargo, como ya fue señalado, es la búsqueda del desarrollo pleno —la autonomía y la diferenciación del individuo en medio de la muchedumbre— el vector que impulsa las transformaciones de la modernidad. Tal motivación deviene en mecanismo técnico-social por medio de la autonomización de los contenidos, pretendiendo subyugar y contener al ser humano, individual y particularizado, en esa búsqueda de su autonomía y diferenciación. Es en este sentido que resulta comprensible que el individuo se constituya en producto y productor de la sociedad, estableciéndose esta relación de influencia recíproca, dialéctica, ciertamente carente de síntesis. Por una parte, "la sociedad pretende ser un todo y una unidad orgánica, de modo que cada uno de sus individuos solo es un miembro" (Simmel, 2002a, p. 104). Sin embargo,

> (…) el impulso de unidad e integridad que el individuo tiene por sí mismo se resiste contra ese papel. Quiere ser completo en sí mismo y no solo ayudar a que la sociedad sea completa, quiere desplegar la totalidad de sus capacidades con independencia de los desplazamientos entre estas que exige el interés de la sociedad. (Simmel, 2002a, p. 104)

De manera más específica, para el propio Simmel "el problema realmente práctico de la sociedad se halla en la relación que sus fuerzas y formas tienen con la vida propia de los individuos" (2002a, p. 103). El fundamento de tal divergencia no "apunta a un contenido singular del interés, sino a la forma general de la vida singular" (2002a, p. 104). En tal sentido, la tensión entre individuo y sociedad refiere a dos vectores que se distancian en la medida que buscan objetivos similares. El trasfondo de tal disputa se relaciona con la búsqueda del desarrollo pleno de la sociedad y del individuo, aunque en esa búsqueda se distancien y se opongan permanentemente. De una u otra forma, la relación de tensión

y conflicto refleja la pretensión de supremacía y totalidad de cada uno de los actores, que en el esfuerzo por conseguir sus objetivos particulares deben sublimar los intereses del otro.

Tal pretensión de totalidad, sostiene Simmel, ha sido interpretada como egoísmo en la formulación dicotómica individuo-sociedad. Frente a tales argumentaciones reduccionistas, el autor recurre a Goethe y Nietzsche para establecer la autoperfección individual como ideal objetivo que permite superar esta falsa dicotomía, en tanto el mundo será "más valioso en la medida en que en él vivan entes en sí mismos valiosos y perfectos en su ser" (2002a, p. 106). En tal sentido, concibe un sujeto como productor de la sociedad, el que puede desarrollar su potencial individual y expresar su contribución a la humanidad a través de la interacción con los restantes miembros de la sociedad. Aunque esta relación de oposición puede interpretarse como una constante histórica, no es sino hasta la modernidad que se expresa en los términos del autor. En rigor, la búsqueda de autoperfección, diferenciación y desarrollo pleno del individuo como ideal objetivo se configura como impulso básico durante toda la modernidad: "el individuo se busca a sí mismo como si aún no se poseyera y, sin embargo, está seguro de tener en su yo el único punto firme" (2002a, p. 132). Tal impulso de búsqueda deviene en un proceso de individualización ascendente en el marco de la modernidad europea, presentando cambios en forma y contenido.

Si bien Simmel sitúa el surgimiento de la individualidad en el Renacimiento italiano como modo de distinguirse los individuos frente a las formas comunitarias de la Edad Media ("el individualismo de la distinción, en conexión con la ambición del hombre renacentista"), el autor define su forma como una borrachera que deberá pasar, en tanto no es constitutiva del hombre y la sociedad (1986a, p. 271). No es sino hasta el siglo XVIII que el germen renacentista emerge con nuevo ímpetu, transformado en forma y contenido. El imperativo de la distinción se transforma en exigencia de libertad. El ideal de libertad individual del siglo XVIII surge como reacción frente a la opresión de las instituciones y la insuficiencia de los marcos normativos, los que habían perdido toda legitimidad al no corresponder con "las fuerzas materiales y espirituales de producción de la época". Así, el ideal de libertad se convierte en exigencia general, expandiéndose desde el ámbito individual hacia la dimensión política, económica y religiosa del proyecto societal (Simmel, 1986, p. 272; 2002a,

p. 112). Además, la aspiración de libertad del siglo XVIII se ve determinada por el ideario de la razón natural, entendiéndose al ser humano en su sentido global, pasando a constituir el centro de interés de aquella época "el ser humano genérico y general y no el históricamente dado, específico y diferenciado" (2002a, p. 116).

A la vez, la concepción del hombre a partir de la razón natural implica asumir una condición de igualdad natural de los seres humanos en tanto pertenecientes a una misma especie, por lo que las aspiraciones de libertad se ven asociadas a las de igualdad. Por ello, la materialización de la aspiración de libertad solo sería factible en la medida que la sociedad estuviera conformada por individuos iguales y dotados "de las mismas fuerzas interiores y exteriores" (2002a, p. 113). De allí deriva el desafío de eliminar todos esos obstáculos y esas instituciones que crean la desigualdad, para que, una vez restablecida la igualdad natural, el individuo sea plenamente libre. En caso contrario, sostiene Simmel, el aumento unilateral de la libertad significaría una profundización de las desigualdades existentes.

El siglo XIX trae un nuevo impulso de transformación, generándose una bifurcación entre la noción de libertad e igualdad. Se configuran, entonces, dos tendencias opuestas: libertad sin igualdad e igualdad sin libertad. Aun cuando Simmel destaca el siglo XIX como el período en que se produce una segunda síntesis en la noción de libertad y en el proceso de individualización de la modernidad, llama la atención que no profundice en las causas ni en las consecuencias de tal diferenciación. Más allá de algunas referencias al socialismo[3], solo podemos inferir que la proyección de ambas tendencias desemboca en la conformación de sociedades diferenciadas, aun cuando dicho periodo representa una disminución de la desigualdad. El carácter parcial de este segundo momento queda en evidencia con la tercera síntesis propuesta por Simmel, que supera la concepción dominante del siglo XVIII, al representar una transformación en la noción de libertad. Una vez que el individuo se ve fortalecido por el logro de mayores niveles de igualdad, el ser humano se inclina por buscar la diferenciación respecto de sus semejantes: "lo que importa ya no es que uno sea un individuo libre en general, sino que uno sea este individuo concreto e inconfundible". De esta forma, señala Simmel, "esta tendencia

3. Al respecto, ver Simmel, 2002a, capítulo cuarto.

de individualización lleva históricamente desde el ideal de las personalidades completamente libres y responsables de sí mismas, aunque iguales en lo principal, a este otro ideal de una individualidad incomparable en su esencia más profunda, que está llamada a asumir un papel que solo ella puede cumplir" (2002a, p. 133).

Individualización y vida urbana

El proceso de individualización rastreado históricamente decanta y se expresa en su totalidad en la cotidianidad de la vida urbana. Para Simmel, las grandes ciudades o las metrópolis sintetizan y representan el escenario en que se desarrolla la modernidad y desde donde emergen fenómenos y transformaciones que desembocan en un nuevo estilo de vida.

Sin embargo, para comprender en plenitud la emergencia de un nuevo estilo de vida característico de la metrópolis, se hace necesario tener en consideración las diferencias establecidas por Simmel entre la pequeña y la gran ciudad y, de manera análoga, entre pre-modernidad y modernidad. En ese contexto, la pequeña ciudad se caracteriza por la primacía de las relaciones cercanas y por su carácter subjetivo. Las relaciones están circunscritas a un número relativamente acotado de contactos, todo el mundo se conoce y "la esfera vital, está en lo esencial concluida en y consigo misma", poniendo "al individuo particular barreras al movimiento y relaciones sociales hacia el exterior, bajo las cuales el hombre moderno no podría respirar" (Simmel, 1986, p. 255). Una extensión física y social reducida posibilita el conocimiento entre los individuos, lo que de manera inevitable permite "una coloración del comportamiento, plena de sentimiento, aun más allá del sopesar objetivo de prestación y contraprestación" (Simmel, 1986, p. 249).

En contraposición, la metrópolis deja de estar clausurada "en y consigo misma". En esta nueva etapa de la humanidad, "el tamaño funcional" de la ciudad reside "más allá de sus fronteras físicas" y existe "a partir de la globalidad de los efectos que alcanzan desde su interior más allá de su inmediatez. Este es su contorno real, en el que se expresa su ser" (Simmel, 1986, p. 257). La metrópolis como escenario de la modernidad nos permite aproximarnos a la materialización de la relación entre individuo y sociedad, así como a las expresiones manifiestas de la tensión entre ambos.

En este nuevo contexto es el *urbanitas*, prototipo del individuo moderno que habita en las grandes ciudades, quien "se ve afectado por cientos de modificaciones individuales", como consecuencia de las transformaciones observadas. La vida de las grandes ciudades en el marco de la modernidad, caracterizada por el predominio de la racionalidad, refleja el predominio del "espíritu objetivo" sobre el "espíritu subjetivo", transición que manifiesta la autonomización de los contenidos del proceso de individualización y diferenciación en distintas esferas del mundo de la vida, como la puntualidad, la calculabilidad y el carácter económico-monetarista e intelectualista.

Esta nueva configuración sería la consecuencia directa de la creciente división del trabajo, en el marco de una economía monetaria dominante en las grandes ciudades, la que ofrece múltiples posibilidades de especialización y diferenciación de los productores para atraer a los compradores, satisfaciendo diversidad de intereses, amparados en los procesos de individualización.

La economía monetaria triunfante, por su parte, en tanto expresa cuantitativamente la diversidad de las cosas, estandarizándolas, desplaza las diferencias cualitativas de las cosas y los individuos, constituyéndose el dinero en la expresión objetiva de los intercambios comerciales y relacionales. Este hecho en sí mismo sugiere una profunda conexión entre racionalidad y dinero, estableciendo una relación objetiva con personas y objetos, indiferente ante la subjetividad, aun cuando las relaciones o las interacciones de intercambio no se agoten en la fría objetividad del intercambio comercial dominado por la racionalidad, que oculta toda cualidad tras los valores de cambio.

Aun cuando la división del trabajo se constituye en causal manifiesta de tales transformaciones, indirectamente y en esencia podemos entenderla como la reificación de la autonomización de los contenidos del proceso de individualización y diferenciación registrado a lo largo de la modernidad, factor sustantivo de la transformación epocal. Al respecto, señala Simmel,

> […] con el individualismo del ser-otro, con la profundización de la individualidad hasta la incomparabilidad de la esencia, así como con la realización a la que es llamado, fue encontrada, en efecto, también la metafísica de la división del trabajo. Los dos grandes principios que cooperaban inex-

> tricablemente en la economía del siglo XIX: competencia y división del trabajo, aparecen de este modo como las proyecciones económicas de los aspectos metafísicos del individuo social. (1986, p. 279)

Adicionalmente, en virtud del tamaño de la gran ciudad, plantea:

> (…) la dificultad para hacer prevalecer la propia personalidad en la dimensión de la vida urbana. Allí donde el crecimiento cuantitativo de significación y energía llega a su límite, se acude a la singularidad cualitativa para, así, por estimulación de la sensibilidad de la diferencia, ganar, de algún modo, la consciencia del círculo social (Simmel, 1986, pp. 258-259).

De esta forma, el *urbanitas* reafirma su singularidad y se diferencia de la muchedumbre en su "ser-diferente", en "destacar-se" y en "hacer-se notar".

En medio de la muchedumbre y de la concentración interminable de seres humanos en las grandes ciudades, las similitudes y las diferencias entre los individuos determinan aspectos de importancia práctica al momento de relacionarse e interaccionar unos con otros. Sin embargo, desde la perspectiva simmeliana, las diferencias observables entre los individuos tendrían mayor significación que las coincidencias frente a las dinámicas establecidas en el escenario moderno de la metrópolis. La racionalidad, la objetividad y la cuantificación de la vida moderna destacan aquello que nos podría situar en posición de ventaja o desventaja respecto de los otros: "Lo que determina y desafía en buena medida nuestra actividad es la diferenciación con respecto a otros seres; necesitamos observar sus diferencias cuando queremos servirnos de ellas y ocupar la posición correcta entre los demás" (Simmel, 2002a, pp. 63-64). Con todo lo anterior, el proceso de individualización y diferenciación alcanza "un valor completamente nuevo en la historia mundial del espíritu". Por sobre las ataduras y las restricciones impuestas a los hombres hasta el siglo XVIII, a partir del ideario liberal del siglo XIX los individuos, liberados de sus limitaciones históricas, buscan diferenciarse los unos de los otros, trasladándose la noción de "valor hombre" desde una dimensión general a una particular, que reside en cada individuo.

El proceso de individualización llevado a este nivel no está exento de dificultades. Frente a las características y configuraciones de la vida

moderna en las grandes ciudades, Simmel esboza algunos efectos de orden psicológico expresados en el *urbanitas*, quien se ve afectado por un conjunto de modificaciones individuales.

En primer lugar, dadas las características de la vida en las grandes ciudades, la personalidad del *urbanitas* está marcada por el "acrecentamiento de la vida nerviosa", consecuencia del "rápido e ininterrumpido intercambio de impresiones internas y externas". Simmel sostiene que "el hombre es un ser de diferencias, esto es, su conciencia es estimulada por la diferencia entre la impresión del momento y la impresión precedente" (1986, p. 247); lo que atrae nuestra atención y nuestro interés "debe destacar de alguna manera de lo evidente, lo cotidiano, lo que interior y exteriormente nos es habitual" (Simmel, 2002a, p. 63). Tal predisposición anímica individual se vería obstaculizada en la modernidad, en tanto la vida en la gran ciudad nos impone una rápida y continua aglomeración de imágenes que nos dificulta establecer diferencias y regularidades entre las mismas.

De esta forma, el *urbanitas* ha debido desarrollar una serie de mecanismos adaptativos que le permitan hacer frente a la velocidad y a la transformación de la vida de la gran ciudad. El más importante sería el "entendimiento" que, de las "fuerzas interiores" del individuo, sería la que presenta mayor capacidad de adaptación. De esta forma, el *urbanitas* "crea un órgano de defensa frente al desarraigo con el que le amenazan las corrientes y discrepancias de su medio ambiente externo". "Esta racionalidad, reconocida de este modo como un preservativo de la vida subjetiva frente a la violencia de la gran ciudad, se ramifica en múltiples fenómenos particulares" (Simmel, 1986, p. 248).

No es casual que Simmel destaque el entendimiento como mecanismo adaptativo fundamental, toda vez que es el predominio de la razón el elemento característico de la modernidad, lo que se ve reflejado en todos los aspectos de la vida en la gran ciudad: "Todas las relaciones anímicas entre las personas se fundamentan en su individualidad, mientras las relaciones conforme al entendimiento calculan a los hombres como con números, como con elementos en sí indiferentes que solo tienen interés por su prestación objetivamente sopesable" (Simmel, 1986, p. 249).

De manera complementaria al entendimiento, Simmel plantea el surgimiento de otros mecanismos adaptativos o fenómenos anímicos propios de la gran ciudad: la indolencia, la indiferencia, la antipatía y la actitud de reserva, mecanismos de defensa y formas elementales de socialización. La

indolencia sería un particular fenómeno adaptativo, reflejo de la economía monetaria triunfante que anula la posibilidad de observar la diferencia de las cosas al ser reducidas todas ellas a su expresión monetaria. De esta forma, las cosas pierden su valor específico, sus particularidades, dificultando las posibilidades de elegir unas sobre otras en función de su esencia y de sus características cualitativas, al quedar sumidas bajo la homogeneización del dinero. Esta condición llevada al extremo la transformaría en este peculiar fenómeno adaptativo, en el que los nervios descubren su última posibilidad de ajustarse a los contenidos y a la forma de vida de la gran ciudad en el hecho de negarse a reaccionar frente a ella; es el automantenimiento de ciertas naturalezas al precio de desvalorizar todo el mundo objetivo, lo que al final desmorona inevitablemente la propia personalidad en un sentimiento de igual desvalorización (Simmel, 1986, p. 253).

De igual forma, el contexto y el estilo de vida emergente llevarían a los individuos a desarrollar una actitud de "reserva" respecto de los restantes miembros de la sociedad. A diferencia de la pequeña ciudad, la gran urbe nos expone a una multiplicidad de contactos posibles con otros individuos, un ejercicio continuo al que solo es posible responder selectivamente. Esta actitud de reserva del *urbanitas* en combinación con "el derecho a la desconfianza que tenemos frente a los elementos de la vida de la gran ciudad" nos hace aparecer como fríos y sin sentimientos, lo que podría llevarnos a una "silenciosa aversión, una extranjería y repulsión mutua, que en el mismo instante de un contacto más cercano provocado de algún modo, redundaría inmediatamente en odio y lucha" (Simmel, 1986, p. 253).

La reserva, que en ciertas circunstancias deriva en indiferencia y de ahí en antipatía, se vuelve un mecanismo adaptativo que nos permite sobrellevar la vida en la gran ciudad discriminando ciertos contactos en medio de la totalidad posible. La actitud de reserva y la "aversión oculta" confieren al individuo "una especie y medida de libertad personal para las que en otras relaciones no hay absolutamente ninguna analogía". El *urbanitas* es libre,

> pues la reserva e indiferencias recíprocas, las condiciones vitales espirituales de los círculos más grandes, no son sentidas en su efecto sobre la independencia del individuo en ningún caso más fuertemente que en la densísima muchedumbre de la gran ciudad, puesto que la cercanía y la

> estrechez corporal hacen tanto más visible la distancia espiritual (Simmel, 1986, p. 256).

Una tal noción de libertad personal constituiría una de las grandes tendencias evolutivas de la vida social propia de la modernidad, expresión manifiesta de los procesos de individualización y diferenciación que encarna y experimenta el *urbanitas*. En función de lo anterior, las relaciones entre los sujetos podrían aparecer frías, impersonales, objetivas, valoradas económicamente: "el espíritu moderno se ha convertido cada vez más en un espíritu calculador" (Simmel, 1986, p. 250).

Frente a ello, una vez más, Simmel nos recuerda el imperio de la razón sobre la subjetividad, evidenciando la extensión del espíritu cientificista de la modernidad como una nueva variable que impulsa este proceso: "Al ideal de la ciencia natural de transformar el mundo en un ejemplo aritmético, de fijar cada una de sus partes en fórmulas matemáticas, corresponde la exactitud calculante a la que la economía monetaria ha llevado la vida práctica" (Simmel, 1986, p. 250).

La herencia simmeliana

Considerando la argumentación hasta ahora desarrollada, no podemos obviar la profundidad y el rendimiento explicativo de su obra. Valiéndose de la reducción eidética como método, Simmel se configura como un observador sobresaliente de las transformaciones registradas en el marco de la modernidad europea.

En particular, su capacidad analítica, en combinación con el método de "constatación de hechos sociales", le permitió construir una visión panorámica de la modernidad, cartografiando los fenómenos emergentes en medio del cambio epocal. En tal sentido, podemos atribuir a Simmel la confección de una cartografía sociológica fundamental que ha operado como andamiaje para desarrollos teóricos posteriores, dotando de nuevos contenidos a las formas esenciales identificadas a fines del siglo XIX.

De esta forma, podemos considerar su conceptualización de la sociedad, la lectura del cambio epocal, en clave de individualización, y la autonomización de contenidos como parte fundamental de un conjunto de hipótesis sociológicas establecidas por Simmel.

La primera de tales hipótesis resuelve una interrogante de carácter fundacional, en tanto establece las condiciones de posibilidad de la sociedad, delimitando, de paso, el objeto de estudio de la sociología.

Qué es y cómo es posible la sociedad, encontrarán su respuesta en una forma emergente desde la interacción entre los individuos, donde la sociedad es entendida como un acaecer que se crea y recrea permanentemente, comenzando a existir allí donde los individuos entran en interacción, motivados por impulsos y fines determinados.

Dichas fuerzas, cual hilos invisibles, irán tejiendo relaciones e interacciones entre los individuos, posibilitando la emergencia de la sociedad. Por esta vía se va configurando una sociología relacional, que supera "cualquier fundación reificante", como señala Vernik, perfilando el estudio de la sociedad no como un ente fijo, sino referido "a ese acontecer que son las formas de socialización, esas formas siempre en proceso de estar —material o simbólicamente— junto a otros"(Simmel, 2002a, p. 17).

De esta manera, Simmel identifica las formas fundamentales de la sociabilidad humana y los procesos de asociación, pero su exploración se encuentra guiada por una perspectiva relacional, del mutuo influirse y determinarse, del "estar uno con otro, uno para otro y uno contra otro por medio de lo cual los contenidos e intereses individuales experimentan una formación o fomentación a través del impulso o la finalidad" (Simmel, 2002a, p. 82). Así, la mutua interacción o acción recíproca se constituye en un fenómeno radical y originario, en condición a priori, condición necesaria y suficiente para la emergencia de la sociedad (Giner, 2001, p. 347).

Una tal concepción y la subsecuente apertura hacia una sociología relacional en tanto hipótesis constitutiva de su cartografía sociológica, alcanzará mayores rendimientos para la teoría sociológica transcurridas varias décadas desde su formulación, redescubriendo la "cotidianidad y la interacción microsociológica como productora de estructuras e instituciones" (Giner, 2001, p. 384), observándose un aporte germinal para el desarrollo de corrientes como la etnometodología, el individualismo metodológico e, indirectamente, el interaccionismo simbólico.

Una segunda hipótesis a considerar se relaciona con la autonomización de contenidos como forma formante de esferas autónomas en el mundo social. Como ya fuera señalado, Simmel considera que las relaciones entre los individuos van siendo tejidas por impulsos que movilizan a los sujetos en la búsqueda de fines determinados. Originalmente, dichos

impulsos habrían movilizado a los seres humanos racionalmente para dominar el mundo natural, como un "medio en la lucha por la existencia", como una forma de "elaborar el material de la vida que hay que obtener del mundo mediante las fuerzas de la inteligencia, de la voluntad, del impulso configurador" (Simmel, 2002a, p. 79).

Sin embargo, surgidas en razón de las circunstancias y necesidades de la existencia humana históricamente situada, la fuerza impulsora comienza a autonomizarse de los objetos respecto de los cuales fuera concebida originalmente: "Se produce una autonomización de determinadas energías de tal manera que ya no quedan adheridas al objeto que formaron para someterlo a los fines de la vida, sino que a partir de este momento juegan en cierto modo libremente en sí y por sí mismas, y crean o toman una materia que solo les sirve ahora justamente para su propia actividad y realización" (Simmel, 2002a, p. 79).

En tal caso, la autonomización del contenido respecto de la forma adquiere "vida propia", llegando a generar fines, fuerzas y configuraciones particulares. Tal proceso de autonomización deviene en la constitución de determinadas esferas autónomas de la vida moderna, constituyendo el mecanismo técnico-social que intenta subyugar y detener al individuo en su afán de individualización y diferenciación.

Dicho proceso opera como una fórmula sugerente para explicar la emergencia de algunos fenómenos característicos de la modernidad. Por una parte, esta sería la ruta por la cual habrían llegado a configurarse la ciencia, el derecho, el arte, el mercado, la división del trabajo y una variedad de esferas autónomas de la vida moderna, estableciendo tempranamente la noción básica de lo que durante la segunda mitad del siglo XX conoceríamos como diferenciación funcional de sistemas sociales.

Bajo la misma argumentación, la racionalidad como elemento definitorio y característico del cambio epocal encuentra una explicación plausible que toma distancia de versiones reificadas según las cuales la racionalidad se instala como impulso teleológico de la modernidad, emergiendo fantasmagóricamente, o por generación espontánea, desde una dimensión metafísica, operando como una mano invisible que conduce los hilos de la historia.

En tercer lugar, la interpretación del cambio epocal en clave de individualización pareciera constituirse en la hipótesis simmeliana de mayor relevancia para la discusión sociológica contemporánea. Como ya fuera

consignado, el individuo y sus interacciones adquieren preeminencia como categoría analítica en el mundo sociológico simmeliano. Sin embargo, tal definición deberá ser entendida en relación con una secuencia de aproximaciones analíticas que avanzan desde las manifestaciones genéricas hacia el núcleo constitutivo de los fenómenos, desde las expresiones manifiestas hasta las formas esenciales.

De esta manera, la secuencia analítica nos lleva a situar la modernidad como manifestación genérica observable en la obra de Simmel, la relación entre individuo y sociedad como la expresión manifiesta de las transformaciones sistémicas y el proceso de individualización como la forma esencial y el impulso teleológico del cambio epocal.

En tal sentido, el motor de las transformaciones radicaría en la búsqueda de la autonomía, la autoperfección y la diferenciación de los sujetos en medio de la muchedumbre de la metrópolis y la vorágine de la vida urbana; de tal suerte que, una vez liberado de todas las ataduras que le impone el mecanismo técnico-social, una vez rotas las cadenas, pueda ser él en sí mismo.

Tal interpretación podría sugerir una falsa oposición entre racionalidad e individualización como motor del cambio epocal. Sin embargo, ello solo sería factible en una concepción reificada de la racionalidad, sin una vinculación explícita con la acción cotidiana de los individuos en el mundo social.

Por el contrario, la interpretación sugerida permite establecer una relación de continuidad y de configuración recíproca entre individualización y racionalidad, que, en función de las acciones por "controlar el mundo natural" y los esfuerzos por alcanzar un desarrollo autónomo, dispara el impulso seminal que mueve la rueda de las transformaciones históricas, y que, una vez regulares y recurrentes, se van sedimentando en las instituciones sociales y en la cultura.

De esta forma, resituando el proceso de individualización reseñado por Simmel como impulso teleológico y motor del cambio epocal, se relativiza la transición hacia una postmodernidad descentrada que supera la racionalidad como motor del proyecto moderno y se asienta la continuidad y la radicalización del proceso de individualización en un registro temporal extendido. En tal sentido, resultaría sugerente considerar la posibilidad de una nueva síntesis del proceso de individualización en clave de libertad referido por Simmel.

Desde esta perspectiva, se observan señales de diálogo intertextual entre la reflexión simmeliana y la constatación del incremento generalizado de la reflexividad de los actores como rasgo característico de la segunda modernidad en Giddens, o de la modernidad reflexiva en Beck, como expresión manifiesta de la radicalización del proceso de individualización, en tanto impulso fundamental de la modernidad.

Adicionalmente, la identificación de formas sociológicas fundamentales de la modernidad mantiene plena validez en la actualidad. Retomando parte de su argumentación, podemos recordar que en cualquier sociedad será factible la distinción entre forma y contenido, donde "una forma" podrá ser completada con una cantidad infinita de contenidos, del mismo modo que "un contenido" podrá tributar a la composición de una infinidad de formas sociales.

Así, podremos reparar en la continuidad de la "forma" y la renovación del "contenido" en la emergencia del reconocimiento identitario desde una pluralidad de movimientos sociales a nivel global durante las últimas décadas, como en la teorización subsecuente. Junto con reparar en la gravitación del reconocimiento intersubjetivo en la construcción del individuo, no podemos obviar el hecho de que las demandas de reconocimiento identitario se relacionan con la necesidad de autonomía y diferenciación, de distinción en medio de la muchedumbre. Tal predicamento se hace extensivo a las demandas identitarias de grupos étnicos y culturales y a las demandas expresadas por la minorías sexuales de diverso tipo.

Extendiendo el análisis, podemos establecer líneas de comunicación directa con los desarrollos recientes en la corriente de la sociología del individuo. Asumiendo lo planteado por Martuccelli, podemos considerar el reposicionamiento del individuo como categoría analítica relevante en la sociología contemporánea (Araujo & Martucelli, 2010, p. 79; Martuccelli, 2007a, p. 6).

En particular, Martuccelli advierte la presencia de una tendencia estructural de "singularización" que cruza las sociedades contemporáneas durante las últimas décadas, afectando a la sociología en tanto disciplina y a la forma tradicional de comprensión de los fenómenos sociales (Martuccelli, 2010, p. 10).

Dicha tendencia vendría a establecer un parteaguas con la sociología clásica, demostrando la crisis de la idea de sociedad y un desfase entre los marcos explicativos y los fenómenos emergentes en la realidad social. La sociología clásica, dominada por un proyecto cuasi unívoco de

comprensión de "las experiencias personales a partir de sistemas organizados de relaciones sociales" y del "personaje social" como categoría central, evidenciaría el agotamiento del esfuerzo disciplinar por hacer inteligibles las acciones y experiencias del sujeto en función de su posición social, a través de una concepción estática del individuo, determinado y construido por una serie de fuerzas estructurales mediante la socialización (Araujo & Martucelli, 2010, pp. 79-80; Martuccelli, 2007a, p. 6).

A partir de las tres últimas décadas del siglo XX hemos observado las limitaciones de los modelos teóricos que explican las trayectorias personales exclusivamente en función de procesos estructurales y de las correspondientes determinaciones categoriales. Como lo grafican Araujo y Martuccelli, el modelo del "personaje social" progresivamente va evidenciando vacíos teóricos y fracturas desde donde emergen comportamientos anómalos, toda vez que "los individuos no cesan de singularizarse y este movimiento de fondo se independiza de las posiciones sociales, las corta transversalmente, produce el resultado imprevisto de actores que se conciben y actúan como siendo 'más' y 'otra cosa' que aquello que se supone les dicta su posición social" (Araujo & Martucelli, 2010, p. 80).

Por lo tanto, habida cuenta de la singularización creciente de las trayectorias personales por sobre las definiciones categoriales de origen estructural, de la preeminencia de las biografías por sobre las sociobiografías, se precisa dar un giro en el análisis sociológico que permita resituar al individuo como eje de análisis y la individuación como un proceso determinante: "si el individuo obtiene una tal centralidad es porque su proceso de constitución permite describir una nueva manera de hacer sociedad. Es el ingreso a un nuevo período histórico y societal donde se halla la verdadera razón de ser de este proceso"(Martuccelli, 2007a, p. 11; Araujo & Martuccelli, 2010, p. 82).

De esta forma, la sociología del individuo retoma elementos fundamentales de la reflexión simmeliana. En particular, individuo e individualización aparecen como categoría analítica central en un esfuerzo disciplinar de reinterpretación de la realidad y los fenómenos sociales. Así, en medio de un nuevo escenario contextual, el desafío de la sociología será "dar cuenta de los principales cambios societales desde una inteligencia que tenga por horizonte el individuo y las pruebas a las que está sometido. Es esta exigencia la que da una centralidad inédita al estudio de la individuación" (Martucelli, 2007a, pp. 5-6).

A modo de cierre

La exploración aquí desarrollada ha intentado establecer la relevancia del proceso de individualización y diferenciación de los sujetos en el marco de la modernidad, como factor que condiciona y determina la relación entre individuo y sociedad en la obra de Georg Simmel.

Comenzando por establecer la preeminencia del individuo como categoría analítica en el mundo sociológico simmeliano, hemos hipotetizado respecto de su condición de producto y productor de la sociedad a través de la búsqueda de la autoperfección, la diferenciación y el desarrollo pleno en tanto ideal objetivo. En particular, hemos considerado el proceso de individualización y diferenciación ascendente como impulso transformador del cambio epocal.

En esta perspectiva de análisis hemos atribuido una importancia principal al método de exploración simmeliano. Inscrito en sus esfuerzos por hacer de la sociología una disciplina autónoma, propone un método inductivo de indagación sociológica que permita aislar los atributos esenciales de los hechos sociales (eides) respecto de aquellas motivaciones, impulsos o valoraciones singulares que concurren en la definición de un fenómeno social dado. De esta manera, a través de la distinción entre "forma" y "contenido" es posible identificar expresiones singulares asociadas a una determinada configuración histórica entre aquellas transformaciones sustantivas de la modernidad, desplegando todo su potencial heurístico a través de sus ejercicios de "constatación" empírica, logrando mayor profundidad y rendimiento explicativo en conexión con sus definiciones epistemológicas y metafísicas.

Por esta vía se va configurando su sociología relacional, donde la sociedad es entendida como un acaecer, que se crea y recrea permanentemente, una emergencia desde la interacción entre los individuos. La sociedad, por lo tanto, comienza a existir allí donde los individuos entran en interacción impulsados por motivaciones y fuerzas particulares que los unen como hilos invisibles que van tejiendo relaciones e interacciones entre los seres humanos, posibilitando el surgimiento de la sociedad a través de ellas. Sin embargo, los impulsos y motivaciones surgidos en virtud de las circunstancias y de las necesidades de la existencia humana históricamente situada comienzan a autonomizarse de los objetos respecto de los que fueran concebidos originalmente. En tal caso, la autonomización del

contenido respecto de la forma adquiere "vida propia", llegando incluso a generar fines, fuerza y configuraciones particulares. De esta forma, se habrían constituido una variedad de esferas autónomas de la vida moderna, extendiéndose incluso a la sociedad como tal. Dicho proceso de autonomización, interpretado en clave de reificación de determinados contenidos y fuerzas sociales, deviene en la constitución del mecanismo técnico-social que intenta subyugar y detener al individuo en su proceso de individualización y diferenciación.

Con todo lo anterior, en la obra de Simmel la tensa relación entre individuo y sociedad refiere a dos vectores que se distancian en la medida que buscan objetivos similares. El trasfondo de tal disputa dice relación con la búsqueda del desarrollo pleno de la sociedad y el individuo, en virtud de lo cual se distancian y se oponen permanentemente. De una u otra forma, la relación de tensión y conflicto refleja la pretensión de supremacía y totalidad de cada uno de los actores, los que en el esfuerzo por conseguir sus objetivos particulares deben sublimar los intereses del otro.

Finalmente, podemos atribuir a Simmel la confección de una cartografía sociológica fundamental que ha operado como andamiaje para desarrollos teóricos posteriores, dotando de nuevos contenidos a las formas esenciales identificadas a fines del siglo XIX. Tal vez allí resida la relevancia y la actualidad de la reflexión simmeliana, la que, a través de diálogos intertextuales, se va instalando en el interlineado de la teoría sociológica a lo largo del siglo XX, así como en los desarrollos teóricos recientes.

Bibliografía

Araujo, K. & Martuccelli, D. (2010). La individuación y el trabajo de los individuos. *Educação e Pesquisa, 36*, pp. 77-91.

Flamarique, L., Kroker, R. & Múgica, F. (2003). Georg Simmel: civilización y diferenciación social (I), *Cuadernos de Anuario Filosófico, 4*, pp. 42-72.

Giner, S. (2001). *Teoría sociológica clásica*. Barcelona: Editorial Ariel.

Martuccelli, D. (2007a). *Cambio de rumbo*. Santiago: Lom.

Martuccelli, D. (2007b). *Lecciones de sociología del individuo*. Documentos 2, Departamento de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Católica de Perú.

Martuccelli, D. (2010). La individuación como macrosociología de la sociedad singularista. *Persona y Sociedad, XXIV (3)*, pp. 9-29.

Márquez F. (2011). Seminario Intensivo "Georg Simmel y la vida urbana", Apuntes de cátedra, Doctorado en Sociología, Universidad Alberto Hurtado.

Mugica, F. & Flamarique, L. (2003). Georg Simmel: civilización y diferenciación social (IV). *Cuadernos de Anuario Filosófico 9*, pp. 31-72.

Simmel, G. (1986). *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona: Ediciones Península.

Simmel, G. (2002a). *Cuestiones fundamentales de sociología*. Barcelona: Editorial Gedisa.

Simmel, G. (2002b). *Sobre la individualidad y las formas sociales*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes Ediciones.

Villegas, F. (1997). El fundamento filosófico de la teoría de la modernidad en Simmel. *Estudios Sociológicos, 15*(43), pp. 3-46.

El pobre

Francisca Márquez

Antropóloga y Doctora en Sociología
Decana de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Alberto Hurtado, Chile

La figura del pobre —el que merece por su condición de carencia ser asistido de manera sistemática por el Estado—, es una construcción relativamente moderna. Históricamente, el pobre fue el mendigo, el leproso, el huérfano y la relación de la sociedad con él transitó entre la caridad y el castigo, entre la piedad y la horca (Geremek, 1989).

Con el nacimiento de la cuestión social, sin embargo, la sobrevivencia y la integración material se transforman en un derecho del ciudadano empobrecido al que la sociedad democrática y moderna debe responder.

Sabemos, no obstante, que el Estado y las políticas sociales no han logrado erradicar la pobreza y sus efectos paradójicos están a la vista. La idea de que la pobreza es un mal inevitable del modelo económico tiende a asentarse y, con ello, la naturalización de la pobreza. Se olvida así que la pobreza es siempre una construcción social e histórica.

El texto de Georg Simmel, *El pobre*, se publica el mismo año que *El extranjero* (1908). Siguiendo la misma posición teórica, este ensayo clarifica los problemas que suscita la definición de la pobreza y permite comprender cómo se constituye la categoría de pobre y los lazos que lo amarran a la sociedad como un todo. El análisis de Simmel cuestiona el tratamiento de la pobreza en un momento en que en Europa se institucionalizan los principios nacionales de la asistencia pública, junto a las primeras tentativas de elaboración de un cuadro legislativo para la seguridad social obligatoria. La aproximación constructivista de Simmel es rigurosa y heurísticamente fecunda y actual. En sus términos, los pobres, en tanto categoría social, no son aquellos que sufren de carencias y privaciones, sino aquellos que reciben asistencia o deberían recibirla según las convenciones sociales. La pobreza no puede, en este sentido, ser definida como un estado cuantitativo y absoluto, sino en cuanto a

la relación social que ella genera. La pobreza, tal como él la entiende, es por tanto relativa y se construye socialmente. Su sentido es aquel que la sociedad le otorga. Con esta definición escrita a comienzos del siglo XX, Simmel rompe con las concepciones naturalistas o substancialistas de los debates, científicos y políticos, abriendo de este modo un camino a una sociología de la pobreza.

La piedad y la horca

La asistencia a los pobres se concentra concretamente en el individuo y su situación. Este individuo, en la tipología moderna, representa el último bastión, lo que no quiere decir que sea el objetivo final de la asistencia. Ella consiste únicamente en proteger y mantener la comunidad en su lugar. Los pobres no pueden siquiera ser considerados como el medio de un fin, lo que ya sería un progreso, porque la acción social no los considera como individuos; los medios materiales que se utilizan no tienen más objetivo que suprimir los peligros y las pérdidas que representan los pobres de cara al bien común (Simmel, 1908/2002).

La preocupación de las élites y clases dominantes por el pobre es muy antigua. Hasta fines del siglo XIX, la caridad —en gran medida ligada a procesos de expresión de fe— marcó la relación con la pobreza a través de instituciones como hospitales, hospicios, orfanatos, leprosarios… La caridad no solo posibilitaba al clero actuar como depositario de recursos públicos y privados para la protección de los más pobres, sino también le daba la posibilidad de influir y orientar la vida social. La caridad, junto con crear un conjunto de obligaciones, contribuía también a su naturalización. Pobres laboriosos y pobres peligrosos, dos formas antiguas de clasificarlos y determinar las acciones hacia ellos. A los primeros se los educa y cuida en casa de huérfanos y hospicios, instituciones paradigmáticas del siglo XIX y principios del XX. A los segundos, a los peligrosos, se los castiga y encierra.

La caridad y la beneficencia, hasta comienzos del siglo XX, contribuyeron a situar la solución de los problemas de la miseria en manos privadas; pero simultáneamente establecieron los vínculos clientelares como parte de un orden patrimonial antes que pastoral. La natural compasión y misericordia movían las obras de caridad pero, simultáneamente, servían

como medio eficaz para conquistar la salvación y ostentar la riqueza y la conducta pía (Geremek, 1989). "Orden censurante" que da cuenta no solo de un ordenamiento económico sino que también de la cultura procivilizatoria del siglo XIX que acompaña a la burguesía (Illanes, 1993).

La aparición de la *Encíclica Rerum Novarum* de León XIII en 1891, "Sobre la situación de los obreros", desplaza el eje de la discusión hacia los derechos de la clase obrera. Ante la beneficencia y la naturalización de la pobreza surge la cuestión social y la denuncia social de la explotación laboral y de las masas paupérrimas que habitan el campo y las ciudades. La pobreza es asociada al modelo de desarrollo, la explotación y el sometimiento de los trabajadores. Con el surgimiento de la cuestión social se quiebra la idea naturalista de la pobreza y se inaugura la idea del Estado benefactor a cuya ayuda y protección todo individuo tiene derecho. Georg Simmel se sitúa en el centro de este debate construyendo un paradigma relacional de la sociedad y de la interdependencia entre los individuos.

El asistido

El objeto de estudio que Simmel propone no es la pobreza, ni los pobres en tanto tal, sino la relación de asistencia e interdependencia entre ellos y la sociedad en la que viven. Según el autor, el hecho de que alguien sea pobre no quiere decir que pertenezca a la categoría de los pobres. Este puede ser un comerciante, un artista o un empleado pobre, pero él se define ante todo por su actividad o posición específica. Es el momento en el que él se transforma en sujeto de asistencia o caridad que se vuelve miembro de un grupo caracterizado por la pobreza. Este grupo no permanece unido por la interacción de sus miembros, sino por la actitud colectiva que la sociedad, en tanto que un todo, adopta frente a ellos (Simmel, 1908/2002).

En estos términos, en las sociedades modernas la pobreza no corresponde solo al estado de una persona que carece de bienes materiales, sino que corresponde también a un estatus social específico, inferior y desvalorizado que marca profundamente la identidad de quienes la viven (Simmel, 1908/2002). Este elemento no es del todo nuevo en el debate sobre la pobreza. Tanto el programa filantrópico del siglo XIX como la doctrina social del cristianismo colocaban en primer plano el aspecto de

la degradación moral que la miseria determinaba en la existencia humana. Históricamente, el denominador común de los elementos que hacían de la miseria un fenómeno social lo constituyó la función degradante de tal estatus (Geremek, 1989; Paugam, 1991).

Simmel se plantea justamente la ambigüedad de la noción de pobreza como categoría sociológica; es la relación simultánea de asistido y temido la que da forma a la figura del pobre en nuestra sociedad, a la relación de piedad y castigo, diría Geremek (1989). Simmel reconoce que en la relación de asistencia tanto el pobre como el donante se encuentran en una relación social. De allí la invitación a comprender las formas sociohistóricas de esta interdependencia que se construye entre los pobres y el resto de la sociedad. Aquello que es sociológicamente pertinente no es la pobreza en tanto tal, sino las formas sociales que ella adquiere en la sociedad en un momento específico de su historia (Paugam, 2002). Esta sociología de la pobreza se vuelve en realidad una sociología del lazo social. Para Simmel,

> […] los pobres, en tanto categoría social, no son aquellos que sufren de falta o carencias específicas, sino aquellos que reciben asistencia o deberían recibirla según las normas sociales. En consecuencia, la pobreza no puede, en estos términos, ser definida como un estado cuantitativo en sí mismo, sino solo en relación a la reacción social que resulta de una situación específica (1908/2002, p. 55).

Los pobres no están fuera de la sociedad, sino en ella. Ellos ocupan, por cierto, una posición particular por el hecho de encontrarse en una situación de dependencia en relación a la colectividad que los reconoce y los trata como tal. Falto de autonomía material (integración funcional) y falto de los lazos sociales (integración social) el pobre comparte con el extranjero el atributo de distancia y proximidad al todo social, posición ambigua y nunca resuelta.

La integración funcional supone la interdependencia con un todo social y la autonomía para asegurar el propio sustento; la integración social, en cambio, supone la implicación de los sujetos en cuanto ciudadanos en un sistema de derechos, normas y valores. La integración funcional puede evidentemente asegurarse por una multiplicidad de medidas y de procesos que garanticen la integración económica de los individuos, pero

la integración en estos términos no requiere para su logro del conjunto de normas, valores y sentidos imperantes. En cambio, la falta de integración social, la sensación de "no existir", de sueños incumplidos, de engaño e incluso vergüenza, termina por afectar la construcción de una comunidad de sentidos y la capacidad de los individuos de proyectarse como ciudadanos (Remy, 1995).

Reunir ambas dimensiones —integración funcional y social— en la conceptualización de la pobreza permite observar las formas sociales que adquiere esta condición. Al pensar la pobreza solo en términos de ingreso se deja de lado una necesidad primordial: aquella de ser considerado como responsable de aquello que se es en tanto sujeto (De Gaulejac, 2002). En estos términos, el análisis de la condición del pobre es inseparable del análisis del proceso que este sigue en términos de intercambio y de construcción de respuestas a su condición de asistido. De lo que se trata entonces es de comprender la articulación entre las condiciones objetivas y las condiciones subjetivas en los procesos de exclusión; comprender cuáles son las determinaciones sociales y cuáles las reacciones de los sujetos en estas dinámicas de inserción social (De Gaulejac & Taboada, 1994).

La identidad del pobre

Lo más terrible de la pobreza es el hecho de que existan seres humanos que, en su posición social, sean pobres y nada más que pobres (Simmel, 1908/2002).

El asistido es por definición quien merece ser ayudado por el Estado; es el excluido, el desafiliado, el que carece de los vínculos básicos para hacerse de un ingreso que le permita resolver su sobrevivencia e iniciar una trayectoria de integración social. La superación de la pobreza, en estos términos, sería también la transformación de su condición de dependencia del Estado, de la asistencia. Este es el desafío al que se ve confrontado el pobre en su relación cotidiana con la sociedad.

El esfuerzo de superar la doble condición de pobre y asistido supone también acortar la distancia entre lo deseado y lo posible. La expresión "trabajo de la identidad" tiene este sentido: el trabajo permanente de los individuos por conciliar y aproximar este sentimiento de realización de sí y el reconocimiento de los otros. La capacidad de hacerse una identidad

surge de este trabajo que cada uno realiza para disminuir la distancia entre lo deseado y lo asignado. Objetivo permanente, que en el caso de quienes se encuentran en una situación de dependencia y pobreza es especialmente difícil de alcanzar. Los soportes para la realización de un proyecto identitario son, por cierto, frágiles para quien vive en situación de pobreza y desigualdad de oportunidades.

En cuanto a lo que concierne a su lugar y significación en el cuerpo social, el pobre posee una gran homogeneidad; pero por aquello que refiere a la cualificación individual de sus elementos, predomina la heterogeneidad (Simmel, 1908/2002).

Sabemos que tras todo asistido, por muy dependiente que este sea del Estado, hay una historia individual, que se remite y adscribe a un tiempo y a un espacio específico. Es justamente esta inscripción social, cultural e histórica la que le otorga un lugar, una identidad, una posibilidad y una impronta a la biografía de cada sujeto, por muy pobre que este sea; y si bien la historia y la propia posición social marcan tendencias en la realización y construcción del sujeto, ellas no las deciden.

Especificar en qué la identidad está determinada por la posición del individuo en la estructura social no niega sin embargo su singularidad. En sociedades desiguales y en proceso de transformación, la experiencia social e individual no está asegurada, porque ella ya no es una; son los individuos quienes deberán esforzarse por dar sentido a sus prácticas. Esta diversificación de la experiencia, junto a las exigencias de la individualización, surge como la forma de la experiencia moderna. No es de extrañar que las referencias identitarias sean múltiples, poco consistentes y a menudo débiles a nivel colectivo. Los individuos deben realizar ajustes permanentes para intentar mantener una cierta coherencia en un medio ambiente que requiere de respuestas rápidas y oportunas.

La historia de muchos pobres es un buen ejemplo de cómo la realización de la propia vida se construye en una compleja transacción entre las oportunidades que la propia posición y las circunstancias otorgan, y la capacidad del sujeto de valerse y poner al servicio de sí mismo los recursos que esta estructura de oportunidades le ofrece. En esta búsqueda permanente, el peso de la historia y de la cultura sobre cada sujeto puede ser más o menos importante, pero el individuo no se reduce nunca totalmente a estas condicionantes, sino que él responde, construye y crea de acuerdo a su propia lógica respuestas a su situación.

La realización de la propia vida pareciera estar estrechamente vinculada a la resolución de esta tensión entre las construcciones que un individuo hace de sí mismo y aquellas que operan en torno a él. Aun cuando la relación entre ambas dimensiones es estrecha (la imagen de sí es dependiente del reconocimiento del otro, y viceversa), ambas no tienen la misma significación. El análisis de los itinerarios individuales ilustra ampliamente la pertinencia de esta distinción. En los relatos de vida a menudo se descubren desesperados esfuerzos de los sujetos por romper con esta distancia entre la imagen de sí y el reconocimiento de los otros. La forma en que cada uno resuelva esta tensión no será nunca idéntica; las lógicas del sujeto varían siempre; entre conformismo o rebeldía cada sujeto deberá buscar los caminos para resolver la distancia entre lo deseado y lo posible. Simmel diría: ni tan próximo ni tan lejano; esa es la condición de la modernidad.

El pobre frente al Estado

El Estado funciona en un sentido causal, la asistencia privada en un sentido teleológico. En otros términos: el Estado asiste la pobreza; la asistencia privada asiste a los pobres (Simmel, 1908/2002).

Simmel observa desencantado la asistencia y la filantropía privada y pública de su tiempo. Ambas no son sino —señala el autor— un medio para el logro de la cohesión social y la garantía del vínculo social. El principio de la asistencia es analizado como una relación sociológica sustentada en: a) la asistencia personal con objeto de satisfacer necesidades particulares; b) la satisfacción del donador más que del que recibe; y c) la condicionalidad de la ayuda en función de intereses del que dona. Esta aproximación funcionalista y sistémica de la asistencia se funda sobre una concepción crítica del derecho a la asistencia. Simmel advierte que aun cuando el Estado asume la obligatoriedad de asistir a los pobres, esta obligación está lejos de traducirse en un verdadero derecho para los pobres, quienes frente a la negativa del Estado no poseen ningún recurso de apelación posible (Paugam, 1998).

Si dicha observación era especialmente cierta a fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX, hoy se podría argumentar que la superación de la condición de pobreza y el inicio de trayectorias de integración social

no pueden comprenderse si no se analiza al sujeto y sus prácticas sociales; esto es, las acciones, orientadas socialmente, con otros. El complejo juego de negociaciones e interacciones entre el Estado y los sujetos es central para comprender cómo a través de él se acuerdan compromisos y acciones para constituir de manera conjunta el orden social. El peso estructurante de las dimensiones externas requiere complementarse con un análisis de la práctica, es decir, de la interacción y de los sentidos puestos en juego por los asistidos y los agentes de política (Remy, 1995).

La relación entre estos agentes y asistidos es una relación que se construye por ambos lados. Admitir la existencia de esta diversidad de prácticas obliga por tanto a enfocar el problema desde una perspectiva de "campo de relaciones" (Bajoit, 2003) o de círculos sociales (Simmel, 1908/2002), donde unos y otros juegan estrategias diferentes. Ciertamente los agentes públicos tienen su propia manera de representar e interpretar los problemas que afectan a los más pobres; y son ellos también quienes definen los criterios y las acciones que, a su juicio y en el marco de su posición dentro de la estructura estatal, parecen las más adecuadas.

La noción de relación e interacción introduce la posibilidad de que los asistidos intervengan y entren en la disputa por los términos de la relación. El peso o la fuerza que este actor tenga depende finalmente del conjunto del espacio social (Bourdieu, 2001). La transferencia, es decir, el traspaso al pobre de determinados recursos, capacidades o valores por parte del Estado no opera de un modo lineal ni directo. Por el contrario, existe una serie de mediaciones sociales que abren distintas posibilidades de apropiación o de utilización de la oferta estatal por parte de los sujetos.

Los asistidos, sujetos de política, tampoco son un grupo uniforme y homogéneo. Determinar esta diversidad exige analizar la representación de esta relación y los recursos que en el intercambio se logran movilizar. Así también el grado de dependencia de los servicios ofrecidos es esencial para comprender sus estrategias y orientaciones hacia la movilidad social. El pobre no es un sujeto pasivo en la relación con los agentes estatales. Ellos interpretan y actúan de acuerdo a las perspectivas y procesos identitarios que les otorga su horizonte social y cultural. En su cotidianidad y con distinto grado de control y poder, siempre negocian y reinterpretan las propuestas del Estado. La realidad social no es solo una condicionante que dificulta o impide determinadas estrategias de acción, también define *un campo de lo posible*.

En el curso de la interacción existen, asimismo, consecuencias no intencionales que resultan claves para comprender la importancia simbólica o material que asume un subsidio o un programa social para un grupo o sujeto determinado. En otras palabras, las estrategias de intervención social puestas en práctica por los agentes estatales tienen efectos diferentes en el actuar de los sujetos y sus familias, así como en la construcción del campo de relaciones entre ellos y la red estatal. Toda oferta estatal, toda política social constituye, desde el punto de vista de su contenido y oferta, una estrategia de intervención que, por un lado, propone una respuesta técnica y, por otro, organiza un espacio social en el que se estructuran las relaciones sociales entre los actores que intervienen en la experiencia. La relación entre el asistido y las políticas públicas no es la relación cara a cara entre un individuo y un agente público, sino un "campo de relaciones complejas" entre pobres y funcionarios que no tienen ni las mismas preocupaciones, ni los mismos recursos, ni la misma concepción de cómo concretar nociones del contrato social a veces radicalmente diferentes.

El sujeto en escena

Todo individuo —sea pobre o no— juega un rol central en la construcción de su proyecto vital, así como en la construcción del campo de relaciones en el que se desenvuelve. Ello supone, por tanto, la consideración de una doble transacción. Por una parte, está aquello que releva del propio drama interior y, por otra, aquello en que se negocia la propia posición en un intercambio desigual. Esta doble transacción permite comprender cómo el juego de poderes y contrapoderes se entremezcla con el juego de sentidos (Remy, 1995). En la dinámica de la experiencia de la pobreza se articula siempre aquello que es objetivamente conflictivo con aquello que es subjetivamente dramático. La interacción cotidiana con el Estado y sus agentes de política está llena de estos ejemplos. En la presentación de sí mismo frente al trabajador social, el "asistido", el sujeto de política, deberá resolver de la mejor (o peor) manera la tensión entre lo que quisiera mostrar de sí y aquello que finalmente el otro le exige desde su condición de poder; esto es, desde la condición de ser quien decide si el que demanda es o no merecedor de asistencia social.

Justamente porque el individuo, cualquiera este sea, no se reduce nunca a ser uno más dentro de una categoría general, las interacciones sociales transcurren siempre sobre un fondo de incertidumbre y búsqueda de sentidos. La dinámica de la interacción social entre el agente público y el asistido supone siempre compromisos a la vez estables y precarios. Y aunque la escena y los actores varían en el tiempo, la intriga y el drama permanecen (Remy, 1995; Goffman, 1975).

Resolver la condición de asistido exige un cambio de posición en este campo de relaciones y la búsqueda de vías concretas para el logro de sus proyectos e identidades (Bajoit, 2003), interacciones y transacciones múltiples desplegadas en la vida cotidiana de la familia, el barrio y las instituciones. Los individuos son productores de los sentidos de la acción, de las reglas del juego y de las reinterpretaciones de las interacciones en las que están inmersos.

Este juego de actores en busca de la realización de sus proyectos supone una relación de proximidad en un campo de relaciones, cualquiera que este sea. Relaciones de proximidad que implican una presencia frecuente de actores que se conocen, pero también encuentros ocasionales en espacios dispersos que se vuelven lugares intensos de interacciones múltiples, en los que la tensión y la disputa entre intereses diversos están a menudo presentes.

En este proceso de (des)encuentro al interior de los campos de relaciones las exigencias son múltiples: entre el sí mismo y las expectativas del otro; entre la individuación y la socialización; entre la distancia y la proximidad; entre la confianza y la desconfianza; entre la transparencia y la opacidad (Simmel, 1908/2002; Remy, 1995). Lo importante es que en estas prácticas cotidianas que se despliegan en los campos de relaciones, se articula una pluralidad de registros y finalidades, tan opuestos como pueden ser, por ejemplo, el cálculo del interés y la afirmación de sentidos; la integración funcional y la pertenencia a una comunidad.

Lo cierto es que —desde la perspectiva simmeliana— la relación entre el colectivo y sus pobres contribuye a la formación social, tanto como lo puede hacer la relación entre el colectivo y los funcionarios públicos. La figura del pobre puede, en estos términos, ser comparada con la del extranjero. Del mismo modo que este último, el pobre se sitúa fuera del grupo, en la medida que no es más que un simple objeto de la acción de la colectividad; pero en este caso, estar fuera no es más que una forma

particular de estar dentro, de pertenecer. Si bien en el espacio social todo puede estar separado, y el sujeto en tanto observador puede quedarse y sentirse fuera, el espacio social está siempre *en mí*, en un sentido amplio, en el sujeto mismo. Sea cual sea la contribución del sujeto a la vida social, sean cuales sean los lazos entre su vida privada y la vida social, el individuo siempre está en sociedad y es parte de esa totalidad. Dando o recibiendo, siendo bien o mal tratado, sintiéndose o no parte de ella. Esta doble posición, difícil de explicar de manera lógica, es para Simmel un hecho sociológico elemental en la experiencia del sujeto moderno, sea o no pobre.

Bibliografía

Bajoit, G. (2003). *Todo cambia*. Santiago: LOM.

Bourdieu, P. (2001). *Las estructuras sociales de la economía*. Buenos Aires: Manantial.

De Gaulejac, V. & Taboada, I. (1994). *La Lutte des Places*. París: Éditions Desclée de Brouwer.

De Gaulejac, V. (2002). Être sujet malgré tout. *Proposiciones SUR, 34*, pp. 60-72.

Geremek, B. (1989). *La piedad y la horca: historia de la caridad y la miseria en Europa*. Madrid: Alianza Universitaria.

Goffman, E. (1975). *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*. Nueva York: Harper and Row.

Illanes, M. A. (1993). *En el nombre del pueblo, del Estado y de la ciencia: historia social de la salud pública. Chile, 1880-1973*. Santiago: Colectivo de Atención Primaria.

Paugam, S. (1991). *La disqualification sociale. Essai sur la nouvelle pauvreté*. París: Presses Universitaires de France.

Paugam, S. (1998). Naissance d´une sociologie de la pauvreté. En G.Simmel, *Les pauvres* (pp. 1-34). París: Quadrige/ Presses Universitaires de France (PUF).

Remy, J. (1995). *Georg Simmel: Ville et modernisation*. París: L'Harmattan.

Simmel, G. (1908/2002). *Les pauvres (Der Arme)*. París: Quadrige/ Presses Universitaires de France (PUF).

Simmel, G. (1908/1977). El extranjero. En G. Simmel, *Estudio sobre las formas de socialización* (pp. 750 -780). Editorial Alianza, Madrid.

La moda: hacia una comprensión de la sociedad de consumo en la ciudad moderna

Liliana De Simone

Arquitecta y Magíster en Desarrollo Urbano
Docente de la Pontificia Universidad Católica de Chile

El siguiente texto analiza los escritos en torno a la moda de Georg Simmel. Considerada en tanto un fragmento del fenómeno social, es revestida por este autor con significancias estructurales que le permiten interpretarla como una clave de lectura de la sociedad y el individuo enfrentados a la metrópolis, *locus* de la naciente sociedad de consumo de la Europa de principios de siglo XX. De este modo, Simmel inaugura un análisis que se prolongará en Walter Benjamin, quien lleva las reflexiones simmelianas a las galerías parisinas, germen de nuestros actuales centros comerciales.

Simmel, el extranjero observador

Georg Simmel nació en Berlín en el año 1858 y murió en Estrasburgo en 1918. Sociólogo y filósofo innovador, se alejó de la naciente corriente sociológica estructuralista para inaugurar una reflexión fragmentaria e instantánea de los fenómenos sociales. Su deseo de dilucidar las múltiples formas que podían adquirir las relaciones humanas en la era moderna lo lleva a crear una narrativa paralela a su ensayística académica. Valiéndose de casos de estudio, logra un arcoíris de análisis de los objetos aparentemente más distantes y pedestres. Utilizando recursos como la metáfora y la comparación, analiza, de un modo lúdico, las paradojas entre conceptos fundamentales en la sociedad, valiéndose desde el estudio de una taza y la analogía con su asa, hasta las múltiples relaciones del dinero con la sociedad. Simmel busca describir la complejidad de las relaciones duales y las contradicciones de la cultura moderna a través del esfuerzo por agotar la descripción de sus casos. De ese modo, sus análisis sociales no solo son tan cautivantes como reveladores, sino que además se mueven en el tiempo

—del mismo modo que aquellas relaciones que hace cien años él estudiaba— para cobrar nuevos significados y formas en la sociedad actual.

Simmel, judío nacido en Berlín, se apoya en la alteridad brindada por la nueva metrópolis y por su condición de extranjero residente para observar con ojos extrañados los cambios que la sociedad industrial estaba evidenciando. Nacido en la intersección de Leipzigerstrasse y Friedrichstrasse, dos calles que se convertirían en las más características e importantes vías comerciales de Berlín, es testigo de la evolución metropolitana de la época. De ese modo vivió el paso del capitalismo de producción al capitalismo de consumo: el primero hizo su aparición en la ciudad con el triunfo de la revolución industrial, generando cambios en la estética y las dimensiones de la ciudad, en pos de una optimización de los procesos productivos; el segundo emergió desde los primeros quiebres de este mismo sistema productivo, donde el consumo de bienes vino a ocupar, a través de nuevos patrones de uso y conductas, el nuevo tiempo que había sido liberado de la jornada laboral gracias a la irrupción de las máquinas (o a la manipulación de un nuevo proletariado industrial). Un nuevo grupo social, con tiempo libre respecto de las labores productivas, generaba así los primeros códigos de una incipiente cultura de consumo[1].

Los profundos cambios sociales a los que se enfrenta Simmel son aquellos que habían sido descritos años antes por Thorstein Veblen (1899) a través de su concepto de "consumo conspicuo", término con el que designa a aquel que emerge sin necesidad aparente más que la de ocupar el tiempo y el dinero de una nueva clase ociosa, nacida bajo los beneficios cuantiosos de la industrialización.

El escenario de este consumo conspicuo es una ciudad magnificada, imponente en sus dimensiones y prepotente en sus nuevos usos. La vertiginosidad de la nueva rutina, influida por los avances técnicos y por la acumulación, no solo de aparatos sino también de personas[2], propone un modelo de sociabilización basado en una sensibilidad visual. El ver, momentáneo, fugaz e inmediato, cobra más utilidad que el escuchar. Una cultura basada en los impulsos escópicos nace como nuevo modo

1. Para un enfoque comprensivo del análisis de la cultura de consumo y la incidencia de la obra de Simmel en la inauguración de este, véase Marinas (2000).
2. En treinta y cinco años (1875 a 1910) la población berlinesa aumentó de uno a dos millones de personas.

de conocer y sentir el medio ambiente. La recomposición mental de una realidad fragmentada de la que se aprehenden momentos fugaces exige un estado de alerta nerviosa nuevo para el ser humano. Como lo señalara Kracauer (1930/1987), seguidor de la corriente iniciada por Simmel, "El conocimiento de las ciudades va unido al desciframiento de sus imágenes expresivas".

Una sociabilidad basada en una nueva condición de lo visual es la premisa para un modelo social nacido del consumo —entendido este como empoderamiento y aniquilación—de cosas, objetos e imágenes. Dicho modelo exalta el espectáculo y activa un sistema de emulación-diferenciación entre los distintos entes sociales, basado en la apariencia física momentánea. Por eso Simmel se sirve del fenómeno temporal de la moda para analizar los profundos cambios culturales de la sociedad moderna. Como afirma Marinas, Simmel descubre la "[…] fractura de los tiempos y los intentos de sutura que supone el troquelado de mentalidades por la técnica, la construcción social de la forma mercancía y del dinero, la importancia de la moda (que aprovecha las desigualdades y las domestica), y la posibilidad de estilización de la vida" (2000, p. 193). De ese modo, Simmel indaga por primera vez en los fenómenos del consumo e instaura un modelo de análisis de los mismos: la posibilidad de que la inocua relación "comprador-objeto comprado" encierre los significados simbólicos ocultos que explican la compleja sociedad actual.

El método: la totalidad desde el fragmento

Para comprender la relación que Simmel entabla entre la moda y la sociedad es necesario analizar primero su metodología. Establecer una doble analogía entre el fragmento y el todo será para Simmel el método para estudiar la sociedad moderna.

La nueva condición del habitar humano se refleja en una realidad fragmentaria. Esa totalidad, generada por la sumatoria de fragmentos, fue la base que permitió a Simmel interpretar un hecho singular —la moda— como parte de un todo (visto como sistema finito) que contiene la clave para la comprensión de dicha suma universal: "[…] en cada punto de la existencia podemos sentir una pluralidad de fuerzas, de tal modo que cada una se aparece como si se proyectara más allá del fenómeno real

[…]. En toda actividad percibimos algo que no llega a expresarse por completo […]" (Simmel, 2008, p. 71).

La unidad de la vida integral, para Simmel, se manifiesta precisamente en su dualismo, donde convive la esencia de lo particular, que identifica cualquier hecho, cosa, o ser, con la evocación de lo general: "[…] solo en la medida en que toda energía interna trasciende la medida de su exteriorización visible, adquiere la vida esa riqueza de posibilidades inagotadas que completa su realidad fragmentaria […]" (Simmel, 2008, p. 71).

Lo que haría tan fecunda la visión de Simmel sobre la moda y otros objetos de consumo es el carácter ideográfico, propio de su método descriptivo, que le otorga al fenómeno estudiado.

A través del análisis de los fragmentos de la cotidianidad, y leyéndolos como los pedazos constituyentes de la vida rutinaria, es que será posible para Simmel comprender y comprehender la lectura de un todo. Esta lectura, si bien no declarada, remite necesariamente a la comprensión de los fenómenos sociales humanos como un "hecho social total", concepto acuñado por su contemporáneo Marcel Mauss, del que Simmel se vale sin explicitarlo.

El modelo de análisis propuesto por Simmel y su visión del fenómeno social no puede sino estar inspirado en Karl Marx (1857). Es precisamente la lectura que hará de él la que le permitirá proponer un nuevo paradigma social que parte del fragmento, en este caso, de la mercancía de moda. Marx describe el modelo capitalista a partir del paradigma de la producción y las relaciones de poder que se tejen a partir de estas. La mercancía, esencia misma de lo producido para ser vendido y comprado, da inicio a la fase capitalista del consumo, pues es a través de ella que el modelo capitalista productivo se constituye en un modelo estructurante de las relaciones sociales. Es en el fetichismo de la mercancía que la propiedad y la posesión de los bienes detona la relación "individuo-producto" (Marinas, 2000), la que es a su vez subjetivada en la relación "estilo de vida-intercambio de bienes". Es aquí donde Simmel amplía el esquema del sistema productivo hacia un campo de reglas más amplio que ya lleva implícita la descripción del consumo moderno. Simmel recalca que el sujeto del consumo no es el individuo (aunque él exalte la forma del individuo como el gran personaje emergente de la cultura metropolitana), sino el entramado de relaciones reales y simbólicas que este mantiene, al que, por primera vez, el autor llama "estilo de vida". Simmel traza un mapa

de la cara oculta del consumo, pues denuncia que el objeto de consumo no es el bien que se compra, sino una "red mayor de pautas culturales, de relatos y signos en la que los objetos se presentan y adquieren argumento" (Marinas, 2000, p. 185).

A través de la revisión del rol de la moda en el entramado simbólico de las relaciones identitarias y sociales, Simmel consigue algo novedoso. Al aplicar su lectura a un fenómeno urbano específico, consigue reconocer su simbolismo en la globalidad de la sociedad contemporánea. El autor se propone el mismo objetivo en muchas de sus obras, al buscar abarcar las pluralidades de la realidad desde el reconocimiento de lo individual. Así lo explicita en su obra de mayor envergadura, *Filosofía del dinero*: "La unidad de estas investigaciones [está] en la posibilidad, que está por demostrar, de que se puede encontrar la totalidad de su sentido en cada singularidad de la vida" (Simmel, 1900/2003, p. 12).

La dualidad

Filosofía de la moda de Simmel, publicado en 1923, es un ensayo que busca reconocer en la moda un conjunto de relaciones fragmentarias que permiten entender el funcionamiento de la sociedad moderna. No por nada Daniel Miller llama a Georg Simmel "el sociólogo más convincente de la cultura metropolitana" (Frisby, 1992, p. 79), pues su avidez por agotar el estudio de las tensiones que implícitamente generan los fenómenos sociales vinculados a la metrópolis es incuestionable.

Anterior a la publicación de *Filosofía de la moda*, Simmel ya había señalado en su *Filosofía del dinero* que "la moda es una de esas instituciones sociales que unifican, en una proporción peculiar, el interés por la diferencia y el cambio que se da por la igualdad y la coincidencia" (2003, p. 580).

Ese dualismo que pone de un lado lo particular, lo diverso y lo múltiple, y del otro, lo general, lo único y lo individual, es para Simmel una contradicción típica de nuestra existencia. En primer lugar, el autor alude a que esta condición es propia de la base fisiológica de nuestro ser: el cuerpo. El cuerpo humano necesitaría tanto del movimiento como de la quietud, así como de la productividad y la receptividad. Este ejemplo sería más claro aún si se llevase, en términos del autor, el alma humana a una lectura

dual. El alma estaría siempre tensionada tanto por la aspiración a lo general, que proporcionaría tranquilidad al espíritu, como por la aspiración a lo particular, en que la singularización le permitiría moverse y cambiar. Como último ejemplo de dualismo, Simmel presenta la sociedad entera: "La historia entera de la sociedad podría reconstruirse a partir de la lucha, el compromiso, las conciliaciones lentamente conseguidas y rápidamente desbaratadas que surgen entre la tendencia a fundirnos con nuestro grupo social y a destacar fuera de él nuestra individualidad" (2008, p. 72).

Si analizáramos los ejemplos sociales de estas contradicciones y dualismos, veríamos que la sociedad está basada en una tendencia a la imitación, la que podría ser considerada como una herencia psicológica que permite la adaptación de la vida de un grupo a la propia vida singular; y en la diferenciación, que hace posible reconocerse como *uno* en el mismo grupo. En cuanto a la imitación, Simmel señala que: "proporciona al individuo la seguridad de no encontrarse solo en su actuación (…) cuando imitamos desviamos no solo la exigencia de la energía creativa, sino también la responsabilidad por la acción" (2008, p. 72).

De ese modo, la imitación libera al individuo de la aflicción de tener que elegir y lo hace aparecer como un receptáculo de contenidos sociales encarnados en él. Así, la imitación sería constitutiva del ser humano, pues garantizaría la fusión del individuo con la colectividad (lo permanente). Pero, por otro lado, la tendencia a la diferenciación también sería constitutiva del ser humano, pues caracteriza al individuo en la colectividad (el cambio). La dualidad de la que habla Simmel se hace evidente una vez más.

Principio de distinción y diferenciación

La sociedad, entonces, se presenta como un campo de batalla en el que estas dos fuerzas están en permanente contraposición y es de esa manera que la moda, vista como un fenómeno constante en la sociedad, encarna ese contrato social entre lo permanente y lo cambiante. La moda es en Simmel,

> […] un fenómeno constante en la historia de nuestra especie. La moda es la imitación de un modelo dado, y proporciona así satisfacción a la necesidad de apoyo social (…) conduce al individuo al camino que todos

> transitan y facilita una pauta general… pero no menos satisfacción da a la necesidad de distinguirse, a la tendencia a la diferenciación, a contrastar y destacarse (…) y se consigue a través de la variación de los contenidos, que individualiza a la moda de hoy frente a la de ayer y a la de mañana (…)" (2008, p. 73).

Pero más importante de destacar es que las modas son siempre modas de clase. Las modas de clase alta se diferencian de las de clase inferior y son abandonadas en el momento en que estas últimas empiezan a acceder a ella. Así, confluyen las tendencias a la igualación social con las de contraste y diferenciación individual, por lo que la moda sería la perfecta instantánea del estado de la cultura individual y del estado de la cultura social en cada época. La moda, desde su significado para el proceso social, es la materialización de la historia de la división de clases (Simmel, 2008).

La función de la moda es la de crear un marco cerrado en torno a sí, en el que se incluye a un grupo de seres iguales y unidos. Del mismo modo, el cierre de este grupo permite la caracterización de los "no pertenecientes" a ese marco. Es así como la doble función social de la moda se resume en unir y diferenciar.

Pero, ¿qué hace que exista la moda? Ciertamente no es algo que forma parte de la naturaleza del ser humano, sino que es más bien un constructo social, abstracto y producido. En términos simmelianos, la moda es un mero producto de necesidades sociales y no naturales. Muchas veces no hay razones que expliquen la necesidad de una determinada moda: "Precisamente, la arbitrariedad con que algunas veces [la moda] impone lo útil, otras lo absurdo y aun otras lo práctica y estéticamente por completo indiferente, indica su total desvinculación con las normas prácticas de la vida" (Simmel, 2008, p. 28).

Este carácter abstracto de la moda deja en evidencia que sus únicas motivaciones son sociales y, por tanto, de carácter simbólico. Erving Goffman (1951/2000), heredero del pensamiento simmeliano, destaca el hecho de que la estructura de clase de la sociedad requiere la apropiación de estratagemas simbólicos mediante los cuales las clases sociales pueden distinguirse las unas de las otras. El vestido y la moda se prestan perfectamente a este objetivo en cuanto proporcionan un medio altamente visible y económicamente estratégico, con el cual aquel perteneciente a una clase "superior" puede, a través de la mirada de los otros sobre él, comunicar su

propia superioridad a quien está "debajo". Por consiguiente, aquellos que se consideren inferiores buscarán imitar, sin lograr un resultado perfecto, a aquellos superiores. De ese modo, ese imperfecto traspaso circular testimonia simbólicamente las diferencias implícitas en un sistema de clases.

Si bien alguna vez la moda y los atuendos tuvieron un origen personal nacido de la necesidad—como el guardainfante, prenda usada por las mujeres españolas de alta alcurnia en el siglo XVI, cuyo fin real era ocultar los embarazos—, para Simmel actualmente la moda se inserta en los mecanismos objetivos del funcionamiento de la economía, llegando a ser inventada, reemplazada y promovida por la industria indumentaria. Es de impactante vigencia lo que dice el autor al respecto: "(…) actualmente, no se da solo el caso de que aparezca en alguna parte un artículo y se convierta luego en moda, sino que se producen artículos con la finalidad de que se pongan de moda" (Simmel, 2008, p. 77). Agrega que, cada cierto tiempo,

> (…) se promueve a priori una nueva moda, existiendo inventores e industrias que trabajan exclusivamente en ese campo. La relación entre el carácter abstracto de la moda y la organización social objetiva se manifiesta en la indiferencia de la moda en tanto que forma, frente a cualquier significación de sus contenidos particulares y en su inserción cada vez más decidida en la configuración económica de la producción social (Simmel, 2008, p. 78).

Así, Simmel integra el concepto de industria y producción a la organización simbólica de las relaciones sociales. El *individuo metropolitano* de Simmel no es solo un sujeto dotado de una nueva cultura, afectado por la fragmentación de la vida de las ciudades, sino que también es un consumidor signado por la técnica objetiva y mediado por las mercancías y su valor subjetivo.

Pero la moda, siendo entonces reconocida como constructo social abstracto, propone el autor, puede ser vista como una forma fundamental de la expresión humana, que no solo afecta la indumentaria, sino que también la religiosidad, los intereses científicos y hasta el socialismo y el individualismo (refiriéndose a lo que hoy entendemos como capitalismo) han sido cuestión de moda: "(…) las formas sociales, el vestido, los juicios estéticos, en una palabra, todo el estilo mediante el cual se

expresa el hombre, se encuentra sometido a una constante mutación por la moda" (Simmel, 2008, p. 74). Sin embargo, la moda solo afecta, en este sentido, a los estratos superiores, capaces de generar una moda nueva, entendiendo que esta basa su circularidad en los deseos de unos por diferenciarse (las élites) y de otros por imitarlos. En cuanto los estratos inferiores comienzan a apropiarse de una moda ideada por otros, traspasando así las fronteras establecidas por los superiores y rompiendo la homogeneidad de la pertenencia así simbolizada por estos, los estratos superiores se apartan de la moda en cuestión y acceden a una nueva con la que se diferencian otra vez de las amplias masas. De ese modo se explica que "(…) el origen exótico de la moda favorece con particular fuerza la cohesión del grupo que la adopta" (Simmel, 2008, p. 76), entendiendo que toda moda es primariamente algo copiado a otros considerados de algún modo "superiores".

En este último punto Simmel coincide con Veblen (1899/1974), quien en el capítulo de su libro *Teoría de la clase ociosa* titulado "El vestido como expresión de la cultura pecuniaria" señala: "Los vestidos elegantes cumplen su finalidad de ser elegantes no solo por el hecho de que sean costosos, sino también porque son los emblemas del bienestar. No solo demuestran que quien los lleva es capaz de gastar una cantidad de dinero relativamente grande, sino que al mismo tiempo ponen de manifiesto que consumen sin producir". Compartiendo la condición que Simmel lee en la moda, Veblen dice: "Se considera bella la moda dominante".

El movimiento y la moda

Según Simmel, la moda se vale de dos fuerzas: la necesidad de cohesión y la necesidad de diferenciación. En ausencia de una de estas dos tendencias, la moda no llegaría a formarse. Ello explica por qué los estratos más inferiores raramente poseen modas específicas (no buscan diferenciarse, sino más bien cohesionarse, por lo que la indumentaria no cobra prioridad en la estructura de gasto familiar); o por qué las modas de los pueblos originarios son mucho más estables que las de la sociedad urbana actual (las diferencias internas en las sociedades originarias son tan fijas e inamovibles —como las castas de la India— que no hay necesidad ni opción de adherir a modas para diferenciarse). Lo esencial de la moda consiste

en que siempre la ejerce solo una parte del grupo, mientras el conjunto se limita a estar en camino hacia ella. En cuanto ha penetrado realmente en todas partes, es decir, cuando lo que inicialmente solo algunos usaban llega a ser usado realmente por todos, entonces pierde su condición de moda: "[la moda] pertenece así al grupo de fenómenos cuya intención estriba en lograr una expansión cada vez más amplia (…) pero que con la consecución de esa finalidad absoluta entran en contradicción consigo mismos y acaban aniquilados" (Simmel, 2008, p. 79).

A esta dualidad Simmel la llamará "la tragedia de la moda". La moda otorgaría dos satisfacciones básicas: por un lado, la de saber que nace de su misma incapacidad de volverse universal y, por otro, el hecho de que, como moda, está destinada a desaparecer como tal (en su intento de masificación, pierde novedad). Esto se refleja en la dicotómica satisfacción que experimenta aquel que está a la moda al saberse distinto del resto, pero al mismo tiempo apoyado tanto por los que siguen la misma tendencia, como por los que aspiran a hacerlo para parecerse a él. Volviendo a la dualidad simmeliana inicial, se envidia al que está a la moda en tanto individuo, al mismo tiempo que se aprueba al que está a la moda en tanto ser genérico. Es esta envidia la que permite a Simmel comparar la moda con otros fenómenos sociales, pues cuando se envidia un objeto o una persona ya no se es absolutamente ajeno a ellos, sino que se establece una vinculación: "La envidia permite medir, por decirlo así, la distancia con el objeto, lo que siempre supone lejanía y proximidad" (Simmel, 2008, p. 81).

Esa distancia es propia de la sociedad moderna y Simmel la usa para abordar el incipiente feminismo nacido en esos años:

> La tendencia a la igualación y la tendencia a la individualización, el gusto por imitar y el gusto por distinguirse, explica quizás por qué las mujeres son, en general, más intensamente proclives a seguirla. En efecto, de la debilidad de la posición social a la que se han visto condenadas las mujeres durante la mayor parte de la historia, se deriva su estrecha identificación con todo lo que son las "buenas costumbres", con lo que "debe hacerse", pues el débil elude la individualización, evita apoyarse en la práctica en sí mismo (Simmel, 2008, p. 87).

Este diagnóstico de la relación que se establece entre la moda y la condición femenina de principios del siglo XX le sirve a Simmel no solo

para denunciar, de manera anticipada, un aspecto de la base del debate de género actual —la representación de la mujer en los circuitos hegemónicos del patriarcado y la objetualización de su cuerpo (Butler, 1993); le sirve también para desmontar la cosificación de las relaciones de poder y la explotación en la que los objetos son fetiches que ocultan estas relaciones (Marx, 1857/1980). Pero, por sobre todo, para Simmel es fundamental desentrañar los conflictos de identidad que esto produce y los modos en que los sujetos generan y activan formas mentales e instrumentos para cicatrizar esos conflictos. Para nombrar lo que se calla se sirve del análisis de la objetística de la moda y la diferenciación, el adorno, al que le dedica un ensayo:

> Uno se adorna a sí mismo para sí mismo, pero solo puede hacerlo mediante el adornarse para otros. Es una de las combinaciones sociológicas más raras en que un acto, que sirve exclusivamente al énfasis y aumento de significación del actor, sin embargo alcanza exclusivamente su objetivo en el agrado, en el deleite visual que ofrece a otros y en su gratitud (Simmel, 1908, citado por Marinas, 2000, p. 193).
>
> La moda les ofrece [a las mujeres] toda la individualización y la distinción de la personalidad que, aun relativa, les sea posible. La moda les ofrece justamente esta combinación de la manera más afortunada; por una parte, un ámbito de mimetismo general, una inmersión en los más amplios canales sociales, una descarga por parte del individuo de la responsabilidad por sus gustos y actividades; y por otra, la distinción, la posibilidad de destacar a través del ornato individual de su propia personalidad (Simmel, 2008, p. 42).

Su análisis sobre el uso de objetos para la definición de la personalidad es un antecedente innegable del posterior desarrollo de todas las teorías sobre la sociedad del consumo que buscan hoy entender la configuración social.

Fugacidad metropolitana

¿Cómo se explica Simmel la existencia de la moda? Es aquí donde cobra su mayor importancia el estudio del fenómeno, pues permite comprenderlo

como una llave que abre la puerta del lugar en el que reside lo esencial de la vida metropolitana moderna: "El tempo 'impaciente' propio de la vida moderna indica no solo el ansia de un rápido cambio de los contenidos cualitativos de la vida, sino también la potencia que adquiere el atractivo formal de los límites, del comienzo y el final, del llegar y del irse" (Simmel, 2008, p. 80).

La fugacidad del fenómeno lleva a entender por qué la moda es un ejemplo de la vida nerviosa de la era moderna que, a través de la rápida aniquilación y reinvención, permite sortear la nueva instantaneidad de los momentos vividos en la metrópolis de principios del siglo XX.

Walter Benjamin, quien recoge los escritos de Leopardi (1827) sobre un eventual Diálogo entre la Moda y la Muerte, pone de manifiesto el carácter temporal que aqueja a ambos fenómenos y que enfrenta a toda existencia a su propia aniquilación:

> *MODA: Madama Morte, madama Morte […] Io sono la Moda. Mia sorella.*
> *MORTE: Mia sorella?*
> *MODA: Sí: non ti ricordi che tutte e due siamo nate dalla Caducitá?*
> *MORTE: Che m'ho a ricordare io che sono nemica capitale della memoria.*
> *MODA: Ma io me ne ricordo bene; e so che l'una e l'altra tiriamo parimente a disfare e a rimutare di continuo le cose di quaggiù, benché tu vadi a questo effetto per una strada e io per un'altra.*

Los nuevos espacios urbanos, estudiados por Walter Benjamin (2005) en su proyecto sobre los pasajes parisinos, son la cuna del vertiginoso ciclo sobre el cual la cultura visual del consumo (o del consumo visual) se permite a sí misma seguir existiendo en el tiempo a través de su propia aniquilación constante. Su reinvención estética, plasmada en la ciudad por la invención del *boulevard* en el París de Haussmann —de vitrina continua y acomodado al paseo lineal del *flâneur*—, es la materialización de aquella fugacidad simmeliana, donde el montaje y desmontaje de la vitrina —y del espectáculo en curso— mantiene activo el ritmo metropolitano. Como hace notar Marinas (2000) en su análisis de las propuestas de Simmel, lo que está cambiando no es un sistema económico y sus reglas; el gran cambio involucra más bien la esencia misma del tiempo, de los espacios, de las formas de identidad: "Los personajes del

protoconsumo moderno participan de la lógica del progreso y del tiempo largo de la historia, pero al mismo tiempo son prisioneros de otro tiempo rompedor y exigente: el instante (…) todos ellos sometidos y sometedores al pasar, al triunfo de lo efímero" (Marinas, 2000, p. 184). Por eso, la mirada de Simmel es pionera en el análisis del consumo. Es el primero en replegarse en el *ahora* y el *siempre* de las cosas y superar sus significados materiales[3]. Dicha superación no es inducida, se trata más bien de un síntoma de los cambios que Simmel presencia y vive en primera persona en la ciudad. Esta nueva forma de sociabilización está naciendo en las calles de las metrópolis, en sus plazas comerciales, en sus avenidas y en sus pasajes, y exige nuevos modos de observación sociológica. Las nuevas formas de socialización que se dan en los espacios de consumo dan pie a una sociología impresionista o fragmentaria, basada en arquetipos nuevos como el *flâneur* de Baudelaire.

Estos nuevos encuentros con los otros, en los que se recalca la condición de masa al mismo tiempo que se reconoce la individualidad interna de cada uno, están mediados por una superación de los sentidos y una exaltación de la mirada. Ya Freud (1905) había introducido la pulsión escópica como el modo hedonista de obtener placer a través de la mirada. El régimen de lo escópico se habría constituido en el momento en que el espacio público en la ciudad, históricamente ligado con los lugares de comercio, se ve impedido de acoger aquella sociabilización "lenta", hablada, oída y olida, debido al aumento de volumen en sus flujos y funciones y, por lo tanto, a la multiplicación de las pulsiones escópicas por sobre otros estímulos: "El marco social influye en las orientaciones sensoriales, las estructuras urbanas favorecen una utilización constante de la mirada" (Simmel, 1986, p. 683).

La mirada, en tanto sentido de la distancia, de la representación, de la vigilancia, es el vector esencial de la apropiación que hace el hombre de su medio ambiente. Simmel fue claro en este punto al recalcar la preponderancia del ojo por sobre el oído: mientras el ojo es un órgano dinámico y activo que ejerce un poder de reconocimiento y estructuración con su continua movilidad, la oreja (el oído) es inmóvil y estática, un órgano pasivo que, cual embudo, canaliza el sonido hacia el interior. Frente a la

3. Para Marinas, Simmel supera las esferas economicistas y psicologistas que venían analizando el consumo, que reconocían a este como "compra" y al consumidor como un "preferidor racional" (Marinas, 2000, p. 186).

generosidad del ojo que "no puede tomar nada sin dar al mismo tiempo algo", el oído es el "órgano plenamente egoísta, que no hace más que tomar, sin dar nada" No obstante,

> …[el oído paga su egoísmo] con su incapacidad de desviarse o cerrarse, como los ojos; el oído no hace más que recibir, es cierto, pero en cambio está condenado a recoger todo cuanto caiga en sus cercanías (…). Solo unido a la boca, al lenguaje, crea el oído el acto interiormente unitario de tomar y dar; pero aún esto en pura alternación y réplica, pues no puede hablarse bien, mientras se oye, ni oírse bien, mientras se habla (Simmel, 1986, p. 683).

La moda y la ciudad

La sensibilidad visual, considerada como símbolo del nuevo modo de vivir la vertiginosa ciudad metropolitana, incluye en su definición una percepción espacial. Esta nueva percepción no solo simboliza el cambio físico en los espacios de consumo, los que inducen a un nuevo régimen escópico que ordena las jerarquías de sociabilización, sino que al mismo tiempo también destaca las características del espacio mismo como una condición determinante del contacto con los otros. En los años en que Simmel observa la ciudad, muchos son los cambios espaciales de los que no había previo conocimiento ni crítica. Es ahí que la ciudad de Berlín reaparece como símbolo de la modernización técnica. Aquel territorio urbano que hace no más de cincuenta años tenía la mitad de la población, emerge frente a los ojos de Simmel como un territorio que no cesa de cambiar su fisonomía. Poco después de la aparición de *Filosofía del dinero* (1900) se inaugura el primer gran almacén en Berlín, el que modifica completamente la morfología de la Wittenbergplatz: el KaDeWe (*Kaufhaus des Westens* o Grandes Almacenes del Oeste, inaugurado en 1905), conocido también como uno de los primeros centros comerciales por departamentos y, hasta hoy, el segundo más grande de los existentes en Europa (solo superado por Harrods en Londres, inaugurado el mismo año).

La búsqueda de la sociología de Simmel siempre estuvo ligada a una comprensión espacializada del fenómeno social moderno, mediado por los cambios de la incipiente sociedad de consumo. Los conceptos de aglo-

meración del intercambio económico, de la circulación de bienes y del movimiento del valor real y simbólico del mercado moderno constituyen una primera matriz que Simmel busca aplicar, pero dándole un giro fundamental en lo que respecta a su espacialización, su representación y los efectos en el individuo. Un ejemplo de esto lo constituye su trabajo sobre las grandes urbes contemporáneas: "La moderna ciudad se nutre casi por completo de la producción para el mercado, esto es, para consumidores completamente desconocidos que nunca entran en la esfera del auténtico productor". Buscando entender los efectos que esta nueva realidad fragmentada, fruto del proceso productivo moderno, exige y genera en el *urbanitas*, añade: "El carácter intelectual de la vida, el cálculo, y la racionalización [se convierten en] un órgano de defensa frente al desarraigo con el que le amenazan las corrientes y discrepancias de su medio ambiente externo" (Simmel, 1989, p. 249).

El reconocimiento de nuevas sensaciones y sentimientos en la ciudad es el inicio de un enfoque fenomenológico de los estudios culturales y urbanos. Se inaugura, así, una mirada pluriforme sobre la ciudad del consumo y sus megaestructuras, la que es vista a través de estos "espacios emblemáticos —que los seguidores de Simmel, como Benjamin, Kracauer o Adorno, repasan críticamente— que frecuentan sus textos como simbolizando cada aspecto del nomadismo, del fetichismo del consumidor, y del individualismo sin sitio de la vida moderna en las grandes ciudades" (Vidler, 1991, en Marinas, 2000, p. 194). Espacios emblemáticos que hace cien años fueron los pasajes comerciales de los centros metropolitanos, y que hoy pueden ser y son los centros comerciales y *malls* suburbanos.

Los aportes de Kracauer y Benjamin en la ampliación de los escritos de Simmel son ciertamente de gran fecundidad. Si bien Kracauer hace uso de la figura del *lobby* de hotel y Benjamin de los pasajes parisinos, ambos buscan agotar al *flâneur* moderno. Pero no se debe olvidar que estos lugares fueron elegidos como artificios para analizar una sociedad de consumo. Son instrumentos analíticos. El espacio construido, utilizado como decodificador social, es ciertamente una herencia de Simmel que los estudios en teoría de la arquitectura han buscado luego rescatar.

En Walter Benjamin, *Passagen Werk* fue sin duda un ejercicio que buscó abarcar todos los posibles eventos, situaciones, rituales y significados presentes en lo que era una "nueva tipología arquitectónica". Escrito entre 1927 y 1940, incompleto y publicado por primera vez en 1982, en

él Benjamin construye el más amplio y riguroso acopio de escritos que buscan explicar, del mismo modo que Simmel, el gran cambio "silencioso y sin embargo espectacular" que la sociedad venía experimentando: la sociedad del consumo.

Desde una mirada interesada en la evolución del debate espacial, Benjamin otorga a la arquitectura de los nuevos lugares de consumo la posibilidad de ser un medio a través del cual la percepción humana se vea modificada, demostrando cómo puede ser utilizada por el régimen económico imperante.

En concordancia con estas intuiciones estético-políticas, Benjamin pone de manifiesto en sus detalladas descripciones aquellos objetos que —a través del fetiche de la mercancía y el templo de la vitrina— anuncian el inminente advenimiento del capitalismo integral, esto es, del paisaje urbano convertido en ideología.

Basta leer el índice del libro *Passagen Werk* para notar la descripción de la cultura mercantil *ad portas*: pasajes, panoramas, exposiciones universales, interiores, calles, barricadas. Nadie hasta entonces había pensado la cultura tan profundamente sumergida en su medio material y urbano[4].

Los pasajes parisinos —también traducidos como *arcadas* por la forma de sus bulevares— son las formas urbanas precursoras del *shopping mall* del siglo XX, y son la construcción arquitectónica que Benjamin considera "la más importante del siglo XIX", a la que conecta con un gran número de "fenómenos característicos de las grandes y pequeñas preocupaciones del siglo" (Benjamin, 2005).

Las arcadas, una invención de finales del siglo XIX y producto del lujo industrial, tenían techo de vidrio, paneles de mármol y pasillos que perforaban cuadras enteras de bloques de edificios. Habían sido construidas porque los dueños de los elegantes negocios que allí se ubicaban, iluminados por la luz cenital, se habían reunido en sociedad para construir tamañas iniciativas. De ese modo, el pasaje era una ciudad en miniatura, protegida del clima, donde los *flâneurs* parisinos podrían encontrar todo lo que necesitaran. Como hace notar Benjamin, los pasajes son el lugar donde lo visual cobra un rol estratificador y sociabilizador. La moda, no solo como tendencia, sino como sistema de jerarquización social tan bien

4. Para una reinterpretación de la metodología benjaminiana en la interpretación de los espacios de consumo contemporáneos, ver Peter Sloterdijk (2004).

descrito por Simmel, encuentra su lugar primitivo aquí, en el antecesor del *mall* actual.

Bibliografía

Benjamin, W. (2005). *Passagen Werk* (trad. *El libro de los pasajes*). Edición de Rolf Tiedemann. Madrid: Ajal.

Butler, J. (1993). *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. Londres: Routledge.

Crickenberger, H.M. (2007). The Arcades Project or The Rhetoric of Hypertext en "The Structure of Awakening": Walter Benjamin and Progressive Scholarship in New Media. En *The Lemming* [en línea]. www.thelemming.com.

Freud, S. (1905/1999). *Tres ensayos sobre teoría sexual y otros escritos*. Madrid: Alianza.

Frisby, D. (1992). *Simmel and Since; essays On Georg Simmel's Social Theory*. NY: Routlege.

Goffmann, E. (1951/2000). Symbols of Class Status. *The British Journal of Sociology, 2*, pp. 294-304.

Kracauer, S. (1930/1987). *Strassen in Berlin und anderswo*. Berlín: Das Arsenal.

Leopardi, G. (1827). Dialogo della Moda e della Morte. En *Operette Morali* [en línea]. Disponible en http://www.leopardi.it/operette_morali.php (rescatado el 10-12-2009).

Lozano, J. (2000). Simmel: la moda, el atractivo formal al límite. *Reis: Revista española de investigaciones sociológicas, 89*, pp. 237-250.

Marinas, J.M. (2000). Simmel y la cultura del consumo. *Reis: Revista española de investigaciones sociológicas 89*, pp. 183-218.

Marx, K. (1857/1980). *Contribución a la crítica de la economía política*. México: Siglo Veintiuno.

Simmel, G. (1986). Egoísmo del oído. En G. Simmel, *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*. Madrid: Alianza (Vol. 2).

Simmel, G. (1988). *Sobre la Aventura*, Barcelona: Península.

Simmel, G. (1989). Las grandes urbes y la vida del espíritu. *El individuo y la libertad*. Barcelona: Península.

Simmel, G. (1900/2003). *Filosofía del dinero*. Granada: Comares.

Simmel, G. (2008). La filosofía de la moda. En G. Simmel, *De la esencia de la cultura*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Sloterdijk, P. (2004). *El Palacio de Cristal*. Conferencia, Centro de Cultura Contemporánea, Barcelona.

Veblen, Th. (1899/1974). El vestido como expresión de la cultura pecuniaria. En Th. Veblen. *Teoría de la clase ociosa, 1857-1929* (pp. 172-193). México: Fondo de Cultura Económica.

Vidler, A. (1991). Agoraphobia: Spatial Estrangement in Georg Simmel and Siegfried Kracauer. *New German Critique, 54*, pp. 31-45.

La tragedia de los sexos como tragedia de la cultura

Valentina Rozas Krause

Arquitecta y Magíster en Desarrollo Urbano
Docente de la Universidad Diego Portales, Chile

Se ha afirmado que en la vasta y disímil obra de Georg Simmel no es posible encontrar un hilo articulador que la hilvane en su completitud. A contracorriente, buscaremos discutir dicha interpretación, postulando la existencia de un sistema de pensamiento en su obra. Para ello hemos elegido dos textos del autor alemán que la crítica no inscribe dentro de sus contribuciones principales: *La filosofía de los sexos* (1906) y *La coquetería* (1909). Destacamos estas dos publicaciones, que al lector podrían parecerle lejanas a la búsqueda de la nueva vida moderna, como expresión de nuestra voluntad de practicar el ejercicio del todo en el fragmento, propio del método de Simmel.

Estos dos textos publicados por Simmel, de manera análoga y, a la vez, diferenciada, analizan la relación entre los sexos. La comprensión de la dualidad, tanto en su dimensión de opuestos como en la síntesis a través de la tensión, atraviesa todo el pensamiento de Simmel y es, a su vez, la forma de entender la relación entre el sexo femenino y el masculino.

Estos dos ensayos dan cuenta de la noción de relación social simmeliana. De la mano de la caracterización de los sexos —esencia, relación, contradicción y tragedia—, Simmel propone como una de las características más propias de la vida humana la alteridad en la vida en sociedad. A su vez, el encuentro con el otro y la búsqueda de la individualidad hallan su mejor escenificación en la relación entre el hombre y la mujer.

Develamiento de la naturalización de la hegemonía masculina

Según Simmel, para entender un elemento u objeto requerimos compararlo con otro. Esta dualidad no solo afecta nuestra comprensión del mundo, sino que establece nuestra relación con él. Esta relación, sin

embargo, no se manifiesta de manera horizontal, sino que otorga generalmente un valor absoluto a uno de los elementos de la dualidad, elevándolo por sobre el opuesto.

> Todos los grandes pares de términos del espíritu —el yo y el mundo, sujeto y objeto, individuo y sociedad, permanencia y movimiento, materia y forma, y otros muchos— han experimentado idéntico destino: uno de sus elementos ha adquirido en un momento dado un sentido amplio y profundo que abarca no solo su propia significación estricta sino también la de su contrario" (Simmel, 2002, p. 87).

Es así como la comprensión de los términos asociados a la masculinidad han sido considerados dominantes respecto de aquellos vinculados a la feminidad. Para el autor, el hombre determina su individualidad y el sentido de su vida a partir de la dualidad entre lo ideal y lo real, mientras que, en el caso de la mujer, esa dualidad se funde en la unidad entre deseo y realidad.

La hegemonía de los términos masculinos, elevados a paradigmas absolutos y objetivos, presenta a la mujer como un ser pasivo y sumiso. Esta debilidad aparente se debe a la estabilidad que otorga la unidad interior del ser femenino, opuesta en este sentido a la esencia del hombre, que se define en la dualidad de lo interno en contraposición con el mundo exterior. Elevar lo masculino al podio de lo objetivo y neutro hace parte del afán dominador intrínseco de la construcción de individualidad del hombre. Sin embargo, la nueva comprensión de lo femenino que plantea Simmel, a partir del develamiento del artificio social del lente masculino, permite comprender a la mujer como un ser autónomo de su relación con el hombre. La percepción de lo femenino en términos utilitarios, encarnado en el ama de casa, la cocinera o la madre, no se asienta en condiciones propias de la mujer, sino en la noción utilitarista que el hombre tiene del mundo (Simmel, 2002).

La fuerza centrífuga de la acción masculina arrasa con la fuerza centrípeta de la mujer, que se deja dominar no sin mantener una parte de su autonomía. Esta posición de poder del varón, donde lo masculino se eleva a lo humano-general, construye una relación de amo-esclavo entre los sexos. La hegemonía de lo masculino normaliza la condición del varón, convirtiendo la feminidad en un valor particular: "[…] la diferencia entre los sexos, aparentemente una relación bipolar de dos términos

lógicamente equivalentes, es sin embargo típicamente más importante para la mujer que para el varón" (Simmel, 2002, p. 94). Es así como el sexo se vuelve un valor determinante y consciente en cada momento de la vida para una mujer. La sobre-sexualidad femenina en contraposición con la a-sexualidad masculina se convierte así en la base de las relaciones entre ambos, lo que tiene como consecuencia la búsqueda de lo particular por parte de la mujer y de lo general por parte del hombre.

La sexualidad femenina es autónoma, por lo que se sustenta en sí misma, mientras que la sexualidad del hombre se define, así como todo su ser, en el encuentro con el otro, en este caso con la mujer. De este modo, para el hombre el encuentro sexual es un mero acto de la función masculina, un deseo que puede ser saciado por la mujer en general y no tiene importancia vital. Para la mujer, en cambio, el encuentro sexual se independiza de la necesidad utilitaria que le otorga el hombre, para convertirse en "el lugar sociológico de su ser metafísico" (Simmel, 2002, p. 95), en el que pone la totalidad de su ser.

La tragedia de los sexos

En términos de Simmel, la tragedia de los sexos sería la oposición entre la tragedia propia de lo masculino y la de lo femenino. Los hombres son seres intrínsecamente dualistas, se debaten entre lo interior y lo exterior, entre la idea y lo real, entre el deseo sensible y la trascendencia formal y, de esta manera, su esencia se construye a partir de la otredad, de la distancia, de todo lo que no es y busca ser. Las mujeres, en cambio, serían seres estables, en los que la dualidad se presenta fundamentalmente unida: "Ella posee de manera inmediata lo que para el hombre es resultado de la abstracción, es decir, de la recomposición de lo que antes había sido objeto de escisión dualista" (Simmel, 2002, p. 115). Si la base de la creación y el conocimiento del hombre se funda en la separación, la mujer encuentra sus virtudes en la síntesis. Mientras el hombre aún se debate entre la bestia y el ángel, la mujer constituye lo propiamente humano habiendo fundido ambos extremos (Simmel, 2002).

La tragedia de los sexos radica, entonces, en la relación dialéctica entre ambas concepciones de la individuación, desde la alteridad, la masculina y desde la interioridad, la femenina. La tragedia de la mujer,

sin embargo, se encuentra en el movimiento hacia el otro que implica la relación sexual, forzando una alteridad en términos masculinos, que irrumpe en el devenir *autopoiético* de la mujer. Esta triple tragedia está en el centro de la concepción de las relaciones sociales de Simmel y se manifiesta en la exigencia ilimitada del deseo y el rendimiento limitado que permite la realidad. El impulso hacia la perfección que surge desde lo subjetivo se encuentra con las limitaciones y los poderes del mundo real que determinan lo objetivo. En ese sentido Simmel citará las palabras del Génesis 3,5[1]: *"eritis sicut deus, sientes bonum et malum"* (Simmel, 2007, p. 53) aludiendo a la profunda escisión y tragedia entre el ideal, la aspiración humana de alcanzar la plenitud, y la pérdida y sacrificio que implica tal tentación.

La restricción de la creación ideal no solo se manifiesta en la relación entre el hombre y la mujer, sino que es una tragedia humana general que atraviesa todos los modos de producción del mundo. Georg Simmel define lo trágico como aquello que está impedido *a priori* desde su propio ser; así toda relación humana y productiva está marcada desde su creación por la contradicción entre la exigencia de lo ilimitado y el estrechamiento que impone su plasmación real.

Ni la tragedia ni la dualidad, sin embargo, son considerados conceptos absolutos ni estables en la concepción de mundo de la filosofía de Simmel. La hegemonía masculina encuentra su contraparte en la unidad con el todo, con el sentido más profundo del ser en general de la mujer, que Simmel relaciona con la maternidad. Es así como en cada uno de los sexos se encuentra el sentido de lo general, que va más allá de la dialéctica entre opuestos y remite a lo propiamente humano. La diferenciación entre los sexos se construye en la acción de esa relación entre el hombre y la mujer. En este sentido la oposición dialéctica sería producto de la relación y no un valor absoluto. Lo general de la condición humana, diferenciado pero presente en ambos sexos, se encontraría para el hombre en la naturalización de lo masculino como objetividad normativa por sobre toda subjetividad y como antagonismo inherente a su condición dualista. Para la mujer, en cambio, lo universal se verificaría en la unidad que remite a

1. "Seréis como dios, conocedores del bien y del mal" (traducción libre de la autora). También citado en Fausto de Johann Wolfgang Goethe, 1832.

lo general y que sería anterior a la escisión dualista entre sujeto y objeto. Simmel concluye:

> (…) parece que podemos sostener que la relación entre los sexos, la relación a través de la cual, al interrelacionarse, adquieren su peculiaridad, responde a esta doble visión de lo absoluto. Por un lado se encuentra lo masculino como absoluto, que es más que masculino, que significa la objetividad, la elevación normativa por encima de toda subjetividad y antagonismo alcanzada al precio del dualismo; por otro lado, lo femenino como absoluto, que incorpora en su inmóvil reclusión sustancial la unidad del ser humano antes, por decirlo de algún modo, de la división entre sujeto y objeto. (Simmel, 2002, pp. 138-139)

La coquetería

Para Simmel, una de las manifestaciones más características de la relación entre los sexos se da en la forma de la coquetería (2002). Es el análisis de la coquetería —que en uno de sus extremos lleva al amor— el que le permite al autor retratar la dialéctica de los sexos. La coquetería no solo es su expresión más reconocible, sino también el juego de la construcción de la diferenciación entre lo masculino y lo femenino. En la filosofía de Simmel, la coquetería es el anhelo de posesión del otro y se inscribe en la tensión entre el no poseer y el poseer. Con la resolución de cualquiera de estos extremos se termina la tensión y, por lo tanto, también la coquetería.

En ese sentido la coquetería es una promesa que no se cumple y que cuando lo hace, se sacia. Esa es la diferencia con el amor, que encuentra en el deseo solo su manifestación superficial y no muere en su realización. La coquetería es el deseo no cumplido, pero insinuado, que va más allá de la atracción entre los sexos y que hace parte de todo fenómeno que despierte en nosotros el deseo de posesión. Lo deseable se define a través del fenómeno psicológico del agrado que tiene lugar en la subjetividad de cada individuo.

En el marco de la coquetería, el valor y la importancia de nuestro objeto de deseo no se mide en términos de su consumación mediante la posesión, sino que depende del aliciente que tenga para nosotros. Así, el precio de algo puede convertirlo en deseable por el sacrificio que

requiere conseguirlo. No deseamos el objeto, sino lo inalcanzable que propone y, por esta razón, la atención al objeto se desvía y se transfiere a su valor social. Ese giro del objeto a su vector de obtención es la energía que anima la coquetería. En cuanto se hace presente la tensión entre el ideal y la concreción, el sentido que adopta la coquetería es el rechazo a la manifestación concreta, dando lugar a un juego entre términos ideales, supra-concretos.

La dualidad propia de la tragedia de los sexos se manifiesta en la actitud simultánea de ofrecimiento y negación que enmarca la coquetería en la antítesis y síntesis de dos opuestos en atracción. Ese juego sutil entre el sí y el no finaliza cuando se toma la decisión definitiva que puede llevar a la entrega o a la separación. La feminidad como categoría de análisis conduce a la generalización de las actitudes femeninas, mientras que la elevación de los rasgos masculinos al nivel de lo neutro advierte sobre las particularidades de cada individuo masculino. Ello explicaría que en las relaciones sexuales el hombre sea deseado como ser singular, mientras que la mujer encuentra sus atributos entre las características transversales al género, como lo son la belleza o la simpatía. Es por esta razón que la sentencia final de la coquetería está en manos de la mujer, ya que es ella quien busca al hombre individual, mientras que él se contenta con la mujer en general. A pesar de lo negativa que resulta esta observación, Simmel destaca el espacio de poder y libertad del sexo femenino que otorga esta decisión. El ocultamiento de dicha decisión es el poder de manipulación que tiene la mujer sobre el hombre, provocando en él incertidumbre e inseguridad.

Otra de las manifestaciones de la dialéctica de la coquetería es lo que Simmel llama el deseo de la totalidad. El autor plantea que la evolución histórica de la ocultación del cuerpo se debe a la necesidad de representar la simultánea entrega y negación que anima el deseo de alcanzar la totalidad. El juego entre "la maja desnuda" y "la maja vestida" de Francisco de Goya se puede considerar un ejemplo de este movimiento entre totalidad y ocultamiento. El ornamento, ya sea en forma de ropaje o adorno, se utiliza como instrumento de la coquetería. Ambas funciones del ornamento, tanto el ocultamiento como la exhibición, aluden al estímulo del deseo de poseer aquello que se nos presenta.

Del mismo modo que la dualidad de los sexos funciona como espejo de la dualidad entre lo objetivo y lo subjetivo, que es una de las características centrales de la modernidad, en la teoría social de Simmel el deseo

de totalidad también tiene su reflejo. De hecho, toda la obra de Simmel se basa en la convicción de que a partir de los fenómenos superficiales, individuales y concretos, se puede aprehender la totalidad (Frisby, 1992). Es así como, para Simmel, la reducción del ornamento en las fachadas de los edificios de las grandes metrópolis es un reflejo de una sociedad que privilegia la racionalidad objetiva y masculina por sobre la subjetividad de la experiencia de la vida. La actitud ante el ornamento se convierte en la manifestación superficial de la hegemonía del materialismo práctico de la modernidad por sobre el disfrute material de la vida, una de las dimensiones de la tragedia del individuo moderno.

El juego, el arte y la coquetería

Hemos de acordar que, si bien no se puede hablar de metodología propiamente tal, en todos sus análisis Simmel separa la forma del contenido, siendo la forma la esencia del fenómeno. La forma abarcaría todos aquellos deseos, intereses y motivaciones que transforman la agregación de individuos aislados en formas específicas de estar juntos y en interacción. Para Simmel esos intereses, ya sean sensuales o ideales, momentáneos o duraderos, conscientes o inconscientes, son la base de las sociedades humanas (Wolff, 1964). En ese sentido, la creatividad humana corporiza esos intereses, esas formas, con ciertos contenidos, según los cuales operamos como seres sociales. Esas formas pueden eventualmente independizarse del contenido que les había otorgado la utilidad cotidiana y volverse autónomas. Son ejemplos de este movimiento las ciencias que se han vuelto un valor en sí mismas, las leyes que se establecen como imperativos superiores a los seres humanos particulares y el arte que se emancipa de la vida, tomando de ella solo aquellos elementos que le son de utilidad. Esta superación de los contenidos, que libera las formas, las que dialécticamente se vuelven sobre ellos, se ve mejor representada en el juego. Necesidades reales de nuestra vida cotidiana, como el ejercicio y la distracción, se convierten en fines en sí mismos; es lo que sucede con la cacería, los juegos deportivos y la coquetería. La analogía que establece Simmel entre el juego y el arte es que ambos han creado esferas autónomas de la realidad que los ha hecho posibles. Sin embargo, no se han escindido completamente de su origen, la vida misma, ya que sin esa

profundidad se reducirían a artificios carentes de vida. No obstante, de la realidad toman solo aquello que alimenta su propia existencia autónoma (Wolff, 1964). El ideal del *arte por el arte* se convierte en la premisa del arte emancipado del mecenazgo aristocrático, que hace su primera aparición a mediados del siglo XIX: "El ideal de Flaubert, *l'art pour l'art*, preconiza un tipo de ajuste en el cual las presiones de orden no estético no son consideradas" (Ortiz, 2000, p. 121). Es aquí donde "se pone de manifiesto la relación con el juego y con el arte que siempre posee la coquetería. Pues la coquetería es en grado sumo lo que Kant ha dicho de la esencia del arte: finalidad privada de fin" (Simmel, 2002, p. 157).

Los nuevos círculos autónomos funcionan de forma autárquica, creando un círculo de expertos al que se dirige la obra de arte, a la vez que recibe de este su legitimidad. Es este movimiento hacia la forma autónoma lo que persigue la obra de Simmel. La coquetería, el juego y el arte son en ese sentido los ejemplos más puros de la creación de estructuras intrínsecas al campo de acción, que se separan del resto de la sociedad. Podríamos agregar a esa triada la arquitectura que, en su eterna dualidad función-representación, encarna la lucha no resuelta entre la forma y el contenido.

Justamente, la manifestación más pura de la coquetería es aquella en que el juego del sí y del no simultáneos se convierte en un fin en sí mismo, escindido de la resolución femenina. En estos casos el valor se eleva por encima del objeto, dejando de ser un medio, y el placer se encuentra en el juego, convirtiendo la coquetería en un valor final. La coquetería genera un espacio aislado de la continuidad de la *serie de la vida*, un espacio que derrota las certezas y hegemonías, dando paso a la incertidumbre, al azar y al juego. La capacidad del arte y de la coquetería de generar realidades alternativas, aventuras autónomas respecto del transcurrir cotidiano, tiene el valor de configurar al individuo en su relación con la totalidad.

Al igual que el arte, que se sirve de cualquier contenido para manifestar la forma que le subyace, la coquetería tiene la peculiaridad de no atarse a ningún contenido, ya que debe mantener la soberanía de la incertidumbre para negarse o entregarse en cualquier momento. En términos simmelianos, el arte parece juego, ya que se ocupa de aquella categoría de la vida que es ajena a todas las demás; la coquetería se considera juego porque no se toma ninguna categoría en serio (Simmel, 2002). Mientras que el arte se sitúa por encima del poseer y no poseer, puesto que solo se

interesa por las formas de la vida, la coquetería se ubica entre ambos. En palabras de Simmel: "es la posesión de lo que no se posee".

La posición de Simmel frente al arte forma parte de las contradicciones que se le critican; su confianza en el arte como medio y expresión de la totalidad, de lo trascendente a partir del fragmento, parece algunas veces absoluta. Sin embargo, en su obra maestra *Filosofía del dinero*, Simmel advertirá que el escape estético de la realidad no puede ser definitivo (Frisby, 2002), ya que al estar ligado, en parte, a la realidad, se inserta en un campo limitado.

Desde el fragmento a la totalidad

La intención de aspirar a la totalidad a partir de los fragmentos, expresada en sus análisis de la dialéctica de los sexos y de la coquetería puede considerarse un ejercicio eidético capaz de refutar la aparente dispersión de la obra de Simmel, poniendo en evidencia el profundo hilo conductor que la atraviesa.

La coquetería representa el amor moderno, el deseo pasado por el filtro de la razón que impide siempre la entrega total. Es la actitud del *blasé* frente a la interacción social, el encuentro de dos *flâneurs* en medio de la urbe metropolitana. La dualidad del *urbanitas* moderno, entre forma y contenido, sujeto y objeto, sentimiento y entendimiento, atraviesa tan profundamente su espíritu que se manifiesta hasta en las relaciones más cotidianas con aquello que desea, ya sea el sexo opuesto, un objeto o un ideal. El *flâneur* nunca se entrega por completo, ya que su interior está tan profundamente determinado e invadido por el exterior, que hablar de entrega sería una contradicción.

Simmel busca aquellos elementos trascendentales o estructurales de la experiencia moderna, encontrándolos en cada fragmento de la realidad. De ese modo, la crítica de la hegemonía de lo masculino por sobre lo femenino no es menos importante que la crítica de la predominancia de lo objetivo de la técnica por sobre lo subjetivo del ser. En 1890, Simmel escribe que a raíz del rápido crecimiento de la economía monetaria en Alemania se estaba privilegiando los aspectos técnicos de la vida por sobre los valores personales, olvidando que la técnica es simplemente un medio para un determinado fin (Frisby, 2002). Esta es, para él, la

tragedia de la cultura moderna. Antes que Benjamin, Adorno, Berman y Bauman, Simmel cuestiona la promesa de la utopía liberadora de la modernidad, a partir de los profundos cambios opresores que sufre la psiquis del *urbanitas* moderno.

Simmel vive los albores de la Primera Guerra Mundial y, aunque en sus inicios se manifiesta a favor, lentamente su juicio se enturbia con la sospecha que desarrollarían sus herederos. Es posible, así, trazar una línea continua entre Simmel y Benjamin, otorgándole al segundo la experiencia de la modernidad que Simmel no pudo contemplar en vida, ya que muere en 1918. Sus sospechas de la pureza de la modernidad se confirmarán luego durante las guerras mundiales. En especial, las atrocidades de la Segunda Guerra Mundial le permitirán a Bauman (1997) vincular la racionalidad de los regímenes fascistas con el extrañamiento del hombre moderno. Es la escisión de la totalidad, propia del ser urbano moderno, la que hace posible suspender el juicio moral del propio actuar. La autonomización de ciertas esferas de la vida como el arte, la coquetería y el juego, permiten a su vez la autonomización de la violencia.

Son estas formas autónomas, sin embargo, las que hacen posible que nos acerquemos a la totalidad. El problema surge cuando estas pierden completamente el vínculo con lo real, convirtiéndose en puro artificio. El arte tendría, para Simmel, la capacidad de re-presentar la totalidad a partir del fragmento y es, en ese sentido, pieza fundamental de su teoría de la cultura. En este punto difiere profundamente de su contemporáneo Weber, quien en su obra *La ciencia como vocación*, crea una profunda escisión entre arte y ciencia, atribuyendo solo a la investigación científica la capacidad de crear verdadero conocimiento (Frisby, 1992). Weber niega la capacidad del arte de crear conocimiento, ya que este no puede hacer parte del progreso científico que avanza mediante comprobación y refutación. Para él, el valor del arte está más allá de la capacidad de refutación por lo que pertenece a una esfera superior e inmutable. Simmel, en cambio, considera que la ciencia casuística es incapaz de llegar al develamiento de la totalidad. Su aproximación al caso, al fragmento, es tan solo una excusa para encontrar allí los elementos eidéticos que remiten a la totalidad, a lo permanente de la cultura. Es por esta razón que Simmel no puede creer en un proceso de culturización progresivo, como lo haría Weber, ya que su búsqueda es eidética y, en este sentido, profundamente platónica, porque trata de *encontrar lo que alguna vez se tuvo*.

Bibliografía

Bauman, Z. (1997). *Modernidad y holocausto*. Madrid: Ediciones Sequitur.

Berman, M. (1988). *Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad*. México: Siglo XXI.

Crespo, M. (2009). Charla del 12.11.2009, *"En los orígenes de la sociología eidética de Georg Simmel"*, en el contexto del curso "Simmel y la ciudad" dictado por la Profesora Francisca Márquez, en el programa de Doctorado de la FADEU.

Frisby, D. (1992). *Fragmentos de la modernidad: teorías de la modernidad en la obra de Simmel, Kracauer y Benjamin*. Madrid: Visor.

Frisby, D. (1990). *Georg Simmel*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Moser, U. (2004). Sozialgeschichte: Berlin um 1900. *Geo Epoche, 12*. http://www.geo.de/GEO/kultur/geschichte/2237.html?p=1&pageview=&pageview (consultado el 30.11.2009).

Ortiz, R. (2000). *Modernidad y espacio: Benjamin en París*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.

Simmel, G. (1998). Las grandes urbes y la vida del espíritu. *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona: Ediciones Península.

Simmel, G. (2002). *Sobre la aventura: ensayos filosóficos*. Barcelona: Ediciones Península.

Simmel, G. (2007a). *Imágenes momentáneas*. Barcelona: Gedisa.

Simmel, G. (2007b). *Roma, Florencia, Venecia*. Barcelona: Gedisa.

Wolff, K. (Ed.). (1964). *The sociology of Georg Simmel*. New York: The Free Press.

La ciudad: de fronteras, movimiento y extranjeros

Francisca Márquez

Antropóloga y Doctora en Sociología
Decana de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Alberto Hurtado, Chile

La ciudad angustia, pero también libera, advertía Simmel a sus contemporáneos. Se trata de una libertad que, a pesar de ser portadora de la soledad del anonimato, anuncia la experiencia de la diversidad y la emancipación de las ataduras respecto de la comunidad. La ciudad se hace de estas superposiciones e identificaciones múltiples, de este entrecruzamiento de mundos siempre en disputa, pero también de la ambigua fascinación que genera esta tensión en la experiencia del *urbanitas*. Es condición y posibilidad de la vida urbana y su forma.

En *Las grandes urbes y la vida del espíritu* (1903/1998), Simmel nos advierte que los más profundos problemas de la vida moderna se desprenden precisamente de la pretensión del individuo de conservar la autonomía y la peculiaridad de su existencia frente a la prepotencia de la sociedad, de lo históricamente dado, de la cultura y de la técnica que se le imponen. Tensión jamás resuelta, la vida urbana conlleva en sí misma esta paradoja entre libertad y sujeción. Simmel, como primer sociólogo de la(s) forma(s) de la interacción social en la modernidad, nos propone una sociología que atiende tanto a las configuraciones sociales duraderas como a los hilos invisibles que atan y desatan a los individuos entre sí. La ciudad surge como lugar en el que la forma de las relaciones supera la subjetividad individual, pero donde, aun así, se respira la promesa de la libertad potencial.

En estos términos, la ciudad es para Simmel el lugar privilegiado para observar las formalizaciones de la vida social moderna. Ella difícilmente puede ser comprendida como el lugar del orden y la coherencia. Es el lugar, por definición, de la deliberación, de la participación, pero también de la experimentación de la diferencia y de la sobreabundancia de sentidos. Las geografías de las ciudades, como de nuestros Estados, forman un entramado de tensiones profundas y complejas. Comprender esta

tensión entre movimiento, circulación y arraigo fue una de las obsesiones de Simmel. Para el autor la socialización se anuda y se desanuda permanentemente y con ello la sociedad moderna difícilmente llega a constituir sustancia, porque esta no puede sino ser acaecer. Dicha dualidad, sin embargo, no contradice la unidad de la vida urbana, por el contrario, es el modo en el cual la unidad existe. La metrópolis es, en este sentido, la sede de la libertad, de la soledad y del convencimiento de que la forma de la existencia urbana nunca es impuesta por otros.

En el análisis de la historia urbana, los flujos y el movimiento siempre han tenido un sitial privilegiado, ya sea para afirmar el nacimiento de un modo de vida urbano y cuestionar la coherencia y la homogeneidad de esa identidad urbana y nacional (Park, 1999), para problematizar los procesos de resignificación de las culturas inmigrantes en la ciudad (Gluckman, 1963; Munizaga, 1961), o bien celebrar la condición de diversidad y posibilidad que la figura del extranjero otorga a la ciudad como sociedad cosmopolita (Simmel, 1903/1998; Jacobs, 1993; Delgado, 2007; Mongin, 2006).

El extranjero

En el extranjero, la unión entre la proximidad y el alejamiento, presente en todas las relaciones humanas, toma una forma que podría sintetizarse de este modo: la distancia, dentro de la relación, significa que el próximo está lejano, pero en el ser extranjero significa que el lejano está próximo (Simmel, El extranjero, 1908/1977, p. 725).

Las ciudades nacen junto a la figura del extranjero, metáfora privilegiada para representar la del individuo moderno en los términos de Georg Simmel (1908). Se trata del *que viene hoy y se queda mañana*, pero que siempre es un inmigrante en potencia, para quien la proximidad y la distancia constituyen dimensiones esenciales y conflictivas en su relación con la ciudad y la sociedad.

Así como la movilidad y los contactos ocasionales son rasgos constitutivos que marcan la relación del extranjero con el territorio, también lo es la ausencia de vínculos permanentes y estables con el espacio. Sin embargo, es esta misma volatilidad —tal como la celebra Simmel— su gran potencial, pues es lo que le permite introducir nuevos recursos y

cualidades al espacio que lo acoge en uno de sus pasos. En esta relación ambigua de distancia y proximidad con la ciudad, el extranjero fija y diseña la forma de su precaria existencia. Porque el inmigrante circula entre espacios jurídicos, territoriales e identitarios, su figura cuestiona y desnaturaliza los consensos y las jerarquías sociales. Como todo aquel que está de paso, el extranjero puede ser simultáneamente confidente, pero también objeto de sospecha o incluso constituirse en enemigo interno. Su relación con la sociedad es siempre un ejercicio problemático.

Sea como sea, lo cierto es que aun cuando la ciudad se amuralle, los desplazamientos, las ocupaciones y las prácticas cotidianas del extranjero no están orientadas en sentido estricto por la necesidad de sobrevivencia, sino también por la posibilidad que le ofrece el territorio de acogida para producir y significar un modo de habitar otro. Es esta la distancia paradójica sobre la que insiste tanto Simmel. Si la emigración es la liberación en relación a todo punto en el espacio —y se opone conceptualmente al hecho de estar fijado en ese punto—, la forma sociológica del extranjero se presenta como la unidad de esas dos características. Una unidad posible por el estado de indiferencia relativa del extranjero y de la sociedad que lo acoge, que le permite tomar distancia sin por ello alejarse definitivamente. En este sentido, la distancia que cultiva el extranjero en el grupo significa que lo próximo está lejano pero que, a su manera, la unidad es siempre una posibilidad. Si se le teme es precisamente porque las relaciones con el extranjero se basan en rasgos puramente generales e indiferenciados, que hablan de un "extraño" a menudo estigmatizado, más que de un individuo preciso. La relación con el extranjero, en tanto figura de lo social, es siempre una interacción de reciprocidad en su aparente inorganicidad (Simmel, 1908).

Sin embargo, y a pesar del temor a la figura ambivalente del extranjero, muchos territorios urbanos se caracterizan por su capacidad de acoger la fricción de la vida urbana y convocar en un mismo encuentro a invitados de lugares diversos y lejanos. Se trata de territorios que toleran flujos e intercambios de actores, de recursos, de ideas, que, unidos al apego al terruño, abren nuevas formas de construcción de la *vita activa* en la ciudad (Arendt, 1961/1983). Estos, a diferencia de nuestros barrios segregados, lograron y logran en el movimiento y en el compromiso con lo propio y lo ajeno abrir posibilidades a la "comunidad purificada" y a la "celebración del gueto" tan propia de la sociedad moderna (Sennett, 1975, p. 89).

Indagar en la capacidad del extranjero de constituir espacios de cobijo, de contrapoderes, de circulación de bienes, de culturas y vasos comunicantes fue una de las tareas de la sociología de la forma de Simmel. Sin ellos —sin la temida figura del extranjero— no solo la gran metrópolis nunca se habría constituido, tampoco se hubiera plasmado la condición moderna de nuestra urbanidad.

Extranjeros del siglo XX

La construcción de un camino es, por así decirlo, una realización específicamente humana; también el animal supera continuamente, y a menudo de la forma más habilidosa y difícil, una distancia, pero cuyo comienzo y final permanecen desligados; no produce la maravilla del camino: hacer cuajar el movimiento en una figura fija que precede de él y en la que queda suprimido (Simmel, 1909/1998).

En Santiago de Chile, al otro lado del río Mapocho, entre avenida Independencia y calle Loreto, oleadas de migrantes se han instalado históricamente desde inicios del siglo XX: árabes escapando del Imperio Turco Otomano el año 1890; españoles huyendo de la guerra civil; palestinos expulsados tras la creación del Estado de Israel en 1948; coreanos, a comienzos de los años ochenta con la liberalización de la economía chilena; peruanos, ecuatorianos, argentinos escapando de las crisis económicas de sus países durante los años noventa. Lo cierto es que el proceso de inmigración y ocupación de La Chimba no se detiene a lo largo del siglo XX, manteniendo así su impronta de mosaico cultural hasta el día de hoy.

Desde su origen, durante la Colonia, en la Chimba se instala material y simbólicamente lo que el centro de la ciudad niega: los cementerios, los hospitales, el mercado de la Vega y los inmigrantes empobrecidos en busca de mejor fortuna. La Chimba ha sido durante cuatro siglos y medio frontera, trastienda, pero también cobijo y zona de diversidad en nuestra ciudad. Geográficamente es el río Mapocho el que fija la frontera, línea que distingue el *nosotros* de los *otros*, lugar vago e indeterminado que habla de un estado permanente de transición. Los habitantes de La Chimba son los que atravesaron esa frontera, o caminan por el precario límite de lo normal (Anzaldúa, 1999): los raros, los molestos, los indeseados, los mulatos, los indios, los muertos, los locos, los extranjeros.

En la Chimba la diversidad de sus habitantes da cuenta de un cohabitar de la mixtura, no solo en términos de su diversidad étnica, sino también en la variedad de formas que los vinculan al territorio. Es la actividad laboral y comercial el gran eje que se impone y articula esta compleja trama etno-cultural, creando un espacio de convivencia de actores que transitan cotidianamente por sus calles y tiendas.

Están *los que se fueron*, antiguos inmigrantes (italianos, alemanes, españoles, palestinos), que lograron una cierta holgura económica a partir de sus negocios y hoy son propietarios de tierras y casonas en La Chimba. Están *los que van y vienen*, aquellos que a veces duermen en las calles de La Chimba, o en lugares como la Casa de Acogida o los espacios de la Vega. Están *los que se quedaron*, antiguos residentes chilenos e inmigrantes, clase trabajadora y pobre, habitantes de los deteriorados patios redondos, de los cité y las casas pareadas. Son los viejos vecinos ligados a la Vega, al comercio y a la prestación de servicios diversos que en las tardes de sol sacan sus sillas a la vereda para conversar, o bien se resguardan en alguno de los bares de parroquianos para compartir sus penas y las novedades del sector. Están *los recién llegados*, de países latinoamericanos, peruanos fundamentalmente, que hoy ocupan las piezas de cité y conventillos, inmigrantes que conviven entre sí, pero que mantienen vínculos laborales, de vecindad y de comensalidad con sus vecinos chilenos.

En términos de la proxemia (Hall, 1979), son ciertamente los palestinos quienes marcan con mayor fuerza su presencia en el territorio. Apostados en los umbrales de sus negocios o en las cafeterías del barrio, los palestinos conversan y ríen con quien quiera darse el tiempo. Pero no solo signan de sociabilidad el barrio, también de ciudadanía transnacional. La Unión General de Estudiantes Palestinos, reunidos en la Catedral Ortodoxa, y la Cámara de Comercio de Patronato, constituyen actores que dan vida y presencia política al sector, ya sea a través de embanderar y cubrir de luto las calles y locales del barrio, o bien organizando y reivindicando los derechos del pequeño comerciante de este otro lado de la ciudad.

Muy diferente es la presencia de los coreanos. Apostados tras sus vitrinas y mesones, rara vez se dejan ver. Un penetrante aroma emerge siempre de sus locales, anunciando que allí se habita y se cocina, pero su escasa "competencia lingüística" en el castellano actúa como trinchera desde donde cualquier contacto bicultural se vuelve imposible, a pesar de su evidente presencia y poder económico en el sector. Ni tan cerca ni tan lejos.

En el caso de los inmigrantes latinoamericanos, de migración más reciente y con menos recursos, la proxemia comporta una cierta paradoja. Si bien para ellos el lenguaje actúa como "vehículo de la cultura" y su buen manejo les permite actualizar y redefinir las identidades de manera dialogante, facilitando así una cierta competencia bicultural, su habitabilidad precaria y los altos niveles de hacinamiento dificultan su visibilidad en el territorio. Apertrechados en espacios fuertemente tugurizados de pasajes o cité transformados en laberintos, los peruanos mantienen una visibilidad efímera. Si para el palestino su lugar es la puerta de la tienda, el café de la esquina, y para el coreano la trastienda del mesón de su local, para el peruano su lugar es la calle y el movimiento constante. El peruano nunca se asienta plenamente. En La Chimba su presencia es fugaz, tanto en el habitar, en su trabajo, como en su festejo. Incentivados por organizaciones católicas, las calles de La Chimba y en especial las del centro de la ciudad —Plaza de Armas, Iglesia de la Catedral y Paseo Ahumada—, se transforman en coloridos escenarios de comparsas y festejos religiosos: El Señor de los Milagros y Santa Rosa de Lima, para los peruanos, La Virgen de Copacabana para los bolivianos. Sin trabajo estable, sin residencia clara y profundamente creyentes, peruanos y bolivianos parecieran estar siempre de paso. Sin embargo, es precisamente en este transitar que ellos construyen sus redes y sus contactos como un tejido que los amarra al lugar de origen y al lugar de destino.

Entre uno y otro migrante, el vecino chileno de La Chimba marca también su presencia en el habitar. Apostado en la puerta de su local, de su tienda o de su casa, el chileno mira y murmura una conversación ininterrumpida con quien quiera escucharle. Esta conversación lenta, pausada, que se instala en las veredas como un rumor permanente, amalgama a su manera los hechos y aconteceres del barrio. Y, como relato —a veces quejumbroso—, fija ciertos principios de identidad de La Chimba, entrega directrices y principios de lo que sería allí el buen habitar: recuerda que la mixtura étnica siempre existió, pero que la presencia de latinoamericanos nunca había sido tan grande; advierte, a veces al pasar pero de manera clara, que para habitar en el barrio se debe un cierto respeto a los principios básicos de la convivialidad: limpieza y trabajo.

Es esta tensión entre los cuerpos y los relatos, de distancia y proximidad, lo que otorga a La Chimba su carácter de territorio nunca acabado,

siempre en movimiento; entre unos y otros el barrio adquiere así la cualidad de tierra fronteriza, siempre en disputa.

De puentes y puertas

> Los hombres que por primera vez trazaron un camino entre dos lugares llevaron a cabo una de las más grandes realizaciones humanas. Debieron haber recorrido a menudo la distancia entre el aquí y el allá y, con ello, haberlos enlazado subjetivamente: solo en tanto que estamparon el camino de forma visible sobre la superficie de la tierra fueron ligados objetivamente los lugares; la voluntad de ligazón se convirtió en una configuración de las cosas (Simmel, 1909/1998, p. 29).

En La Chimba, asentamiento siempre inestable, nada se amarra definitivamente, ni los cuerpos, ni las formas, ni las arquitecturas, ni los arraigos. En tanto ciudadela campamento, no se requiere credencial de ciudadanía para asentar el propio cuerpo y los pocos enseres. Como asentamiento de frontera, la caracteriza la maleabilidad y la capacidad de metamorfosis de los lugares para acoger, esconder o proteger a sus habitantes. Esto habla de un habitar donde la zonificación propia de la modernidad y de la planificación urbana pareciera no tener cabida. Estamos frente a un territorio donde los principios del desorden (Jacobs, 1993) adquieren fuerza y sentido. Lugar de una plasticidad que poco responde a la lógica estructuradora y segregadora de una ciudad como Santiago.

Esta misma precariedad posibilita la elaboración y expresión de una afectividad colectiva, difusa, no siempre verbalizada, pero efectiva. Aparece en escena de una manera imprecisa, implícita, no necesariamente funcional, en cada una de las prácticas y recorridos de sus habitantes por este territorio. Se componen acuerdos y significados tácitos que se alimentan de fuentes diversas. En esta imprecisión, La Chimba surge espacialmente en su dimensión matrística (Maturana, 2003), femenina; espacio de acogida, útero. Posibilidad siempre abierta —puentes que invitan a cruzar y a quedarse— al que necesita reposo, alimento, aun cuando pronto partirá: migrantes, vagabundos/as, cesantes, bohemios, *curaítos*, paisanos, prostitutas, parroquianos, huachos. Porque todos caben y todos circulan, la xenofobia no puede tener lugar, el "otro" es siempre una posibilidad.

El estigma, entendido como la marca que fija y marca, pierde toda su razón de ser. La afectividad toma forma en gestos cotidianos, y también da lugar a su otra vertiente, la incertidumbre y el miedo al estallido, a la violencia, a un desorden propio de un espacio que es, por definición, frontera y trastienda de una ciudad metrópolis cuyas cuadratura y orden hablan de control.

Podríamos decir que esta es la ciudad de *los códigos difusos* y los *manuales rotos*, espacio de los principios de inteligibilidad implícita (Reguillo & Godoy, 2005). A este lado de la frontera, los manuales de urbanidad de la *ciudad propia* pierden su poder para dar paso a los códigos del habitar —trabajo e higiene—, que se actualizan una y otra vez.

En este sentido, el carácter paradójico de este *territorio de frontera* que es La Chimba estaría dado justamente por la posibilidad de asegurar el resguardo de los migrantes en la diversidad, a la vez que facilitar la conectividad más allá de sus fronteras. La Chimba está hecha de puentes; entre ambas ciudades —además del abismo y la frontera imaginaria— existen puentes y puertas (Simmel, 1909/1998) que posibilitan que la frontera, firmemente asentada, sea violada y transgredida de forma permanente. Aunque el problema urbano se presenta más bien para quien se atreve a cruzar las fronteras. El miedo al otro es justamente el temor a perderse y no poder regresar. Cuando se atraviesan puentes se conoce el punto de partida pero no el de llegada.

Las Chimbas y los campamentos de nuestras ciudades evidencian que, más que lugares de adscripción identitaria, lo que encontramos son espacios intersticiales y de tránsito, atravesados por múltiples pertenencias culturales que subvierten así el paradigma de las identidades fijas y monocordes de la *ciudad propia*. Esta condición de frontera advierte asimismo de la existencia de múltiples ciudades desalojadas y extirpadas de la *ciudad propia*.

Es la paradoja de los procesos de translocalización en nuestras ciudades (Reguillo & Godoy, 2005; Low & Lawrence-Zuñiga, 2001; Ramírez & Aguilar, 2006). El dinamismo que imponen a los territorios estas prácticas translocales contribuye al desdibujamiento de las narrativas que naturalizan las historias locales y barriales. En tal proceso el problema deja de ser el pluralismo cultural, la diversidad de identidades en sí, para constituirse más bien en la tensión entre diversidades que transitan y el proyecto de una ciudad segregada que no los reconoce en sus diferencias

(Appadurai, 1996). Los territorios habitados por extranjeros, como La Chimba, son territorios porosos y diversos que suelen contrariar los proyectos homogeneizadores y dominantes del Estado nación y de su planificación urbana. La Chimba deja de manifiesto que la multiculturalidad no es solo una respuesta a la exclusión desde el centro, sino una evidencia de las limitaciones de la *ciudad propia* para acoger y representar al conjunto.

Armoniosa unidad del fragmento

> La verdadera gracia de la belleza tal vez reside en la forma de unos elementos que de por sí son indiferentes y ajenos a la belleza y que solo adquieren valor estético gracias a su conjunción. De este valor estético carece la palabra aislada, al igual que el fragmento de color aislado, la pieza aislada y el sonido. Como un regalo —que por sí mismas no se merecen—, a estas partes individuales se les confiere su belleza, gracias a su existencia conjunta (Simmel 1898/2007, p. 5).

En la Chimba el habitar dialoga y se construye ligado a su historia, a las capas sucesivas de ocupación del territorio leídas como estratos. A este lado del río se superponen diferentes materialidades arquitectónicas, formando "costras" de belleza y colorido intemporal que amalgaman fragmentos de adobe, volutas, zinc, maderas, rejas, altillos, cerchas y muros trepanados, ventanas a ninguna parte, puertas clausuradas, pasajes de laberintos, túneles de telas al viento… Y aunque cada pieza posee su valor y su sentido de ser, la totalidad se constituye y se imbrica de manera tal que se vuelve indisociable de la sumatoria de las partes. Es la posibilidad del fragmento que se incrementa en la conjunción del todo. Podríamos decir que es justamente la tensión no resuelta entre la diversidad del fragmento y la unidad de las cosas (Simmel, 1989/2007) lo que otorga al habitar de La Chimba su estética y su posibilidad. Fragmentos, piezas, ruinas que, perteneciendo a diferentes momentos de la historia de Santiago y de sus oleadas migratorias, se conjugan para construir una totalidad sin plan predeterminado, pero consustancial a la atemporalidad de su belleza.

Es esta misma fragmentación de las partes —arquitectónicas, urbanas, paisajísticas— lo que le otorga fuerza y visibilidad a la unidad que engendra y, a la vez, el carácter molesto y precario de un habitar siempre

residual y fronterizo. Pero la unidad de los elementos que conforman las calles y las viviendas de La Chimba no se sitúa en ellos mismos, sino en el trajín diario de sus habitantes: es su ir y venir que actualiza y amarra un sinfín de hilos, los fragmentos de esta ciudad, transformando su desorden en un precario y siempre cambiante orden (Balandier, 2003).

En Santiago de Chile, así como en otras ciudades latinoamericanas, la *ciudad propia* y la *ciudad bárbara* conviven en un juego de espejos que resiste el olvido de un modelo urbano asentado en la heterogeneidad, el intercambio entre diferentes, la noción de espacio público y de valores como la integración social. Volver la mirada a la *ciudad bárbara* es admitir que nuestras ciudades se han formado en este juego de espejos: entre lo deseado y lo negado, entre el centro y la trastienda; y asumir la evidencia de que no existe realidad urbana que no se levante en esta tensión dialéctica e históricamente construida.

Leer Santiago desde la *otra banda* nos permite señalar que la ciudad se hace de estas superposiciones e identificaciones múltiples, de este entrecruzamiento de mundos en disputa, y que el río Mapocho —en otras ciudades será la línea del tren, un basural, una frontera imaginaria— actúa como abismo entre dos continentes —dos ciudades— que no se miran, a pesar de su coexistencia y superposición. El río, sin embargo, posee puentes. Quien cruza esta frontera no puede sino temer por su destino, como las vidas *descarriadas* que nos muestra la novela costumbrista de todo el siglo XX. Pero son estos puentes entre la *ciudad propia* y la *ciudad bárbara* los que, por definición, dan vida a la condición urbana, tal como lo celebrara la sociología temprana de fines del siglo XIX.

Los individuos contemporáneos de nuestras ciudades de fronteras —a la manera de la figura del extranjero de Simmel (1908/1977)— llegan hoy para quedarse mañana. Su aporte es movimiento y arraigo en potencia; pero jamás lo uno sin lo otro.

Bibliografía

Appadurai, A. (1996). Soberanía sin territorialidad: notas para una geografía posnacional. *Revista Nueva Sociedad, 163*, pp. 109-124.

Arendt, H. (1961/1983). *La Condition de l'Homme Moderne*. París: Calmann-Lévy.

Balandier, G. (2003). *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales*: Barcelona: Gedisa.

Delgado, M. (2007). *El animal público. Para una antropología de los espacios urbanos*. Barcelona: Anagrama.

Gluckman, M. (1963). *Order and Rebellion in Tribal Africa*. London: Cohen and West.

Hall, E.T. (1979). *Au-delà de la culture.* Francia: Essais Points.

Jacobs, J. (1993). *The Death and Life of Great American Cities*. Nueva York: Modern Library.

Low, S. & Lawrence-Zúñiga, D. (Eds.). (2001). *La ciudad y otros ensayos de ecología urbana*. Nueva York: Blackwelt Publishing.

Maturana, H. (2003). *El sentido de lo humano*. Santiago: JC Saéz Editor.

Mongin, O. (2006). *La condición urbana: La ciudad a la hora de la mundialización*. Buenos Aires: Paidós.

Munizaga, C. (1961). Estructuras transicionales en la migración de araucanos de hoy a las ciudades. *Publicaciones Centro de Estudios Antropológicos, U. Chile, 12*, p. 6.

Park, R.E. (1999). *La ciudad y otros ensayos de ecología urbana*. Madrid: Del Sebal.

Ramírez, P. & Aguilar, M. (2006). *Pensar y habitar la ciudad*, Anthropos, México.

Reguillo, R. & Godoy, M. (2005). *Ciudades translocales: espacios, flujo, representación. Perspectivas desde las Américas*. México: Ed. Iteso.

Sennett, R. (1975). *Vida urbana e identidad personal*. Barcelona: Península.

Simmel, G. (1909/1998). Puente y Puerta. En G. Simmel, *El individuo y la libertad: ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona: Ed. Península.

Simmel, G. (1903/1998). Las grandes urbes y la vida del espíritu. En G. Simmel, *El individuo y la libertad: ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona: Península.

Simmel, G. (1908/1977) El extranjero. En G. Simmel *Estudio sobre las formas de socialización* (pp. 750 -780). Madrid: Editorial Alianza.

Simmel, G. (1898/2007). Roma. En G. Simmel, *Roma, Florencia y Venecia*. Barcelona: Gedisa.

* Este artículo reúne resultados de las investigaciones "La Ciudad de los Otros Inmigrantes en territorios de frontera: La Chimba en el siglo XX" Fondecyt Nº 1095083 y "Capital social y desarrollo humano en las migraciones latinoamericanas", Federación Internacional de Universidades Católicas, FIUC.

CAPÍTULO II
DE LA FORMA ESTÉTICA EN LA SOCIEDAD MODERNA

Rembrandt, Miguel Ángel y Rodin: el arte como síntesis del ser humano y su relación con la sociedad

Anita Puig

Arquitecta y Magíster en Arquitectura
Docente de la Universidad Mayor, Chile

En todo ser humano, señala Simmel, así como habita el hombre genérico, habita también la individualidad. La libertad humana consiste, precisamente, en esta pugna del ser humano con la sociedad que lo arrastra a perder su individualidad y su autonomía. En este continuo ir y venir entre estas dos tendencias, Simmel escudriña en la paradójica búsqueda del hombre de no perderse en la sociedad, pero tampoco morir olvidado en su soledad.

El artista y su obra

A comienzos del siglo XX, período de profundas transformaciones en las relaciones sociales, Simmel encuentra en Rembrandt, Miguel Ángel y Rodin la clave y la excusa perfecta para comprender y analizar la esencia del hombre moderno. Siendo el cuerpo la manifestación física del ser humano y el movimiento síntesis de su libertad y modernidad, Simmel descubre, a través de la obra de estos tres creadores, una manera de aproximarse al dilema contemporáneo.

¿Cuál es el propósito de Simmel al estudiar el arte en estos tres creadores? Para el autor, el arte, la creación de la obra y su recepción, es parte de una red de procesos sociales e históricos que permiten dilucidar los hechos de su tiempo. Los tres artistas elegidos tienen en común algo en lo que Simmel probablemente se vea reflejado. Miguel Ángel (1475-1564), Rembrandt (1606-1669) y Rodin (1840-1917) son artistas que rompen los esquemas tradicionales, o los cánones estéticos imperantes en su época, para construir a través de la producción artística un fragmento trascendente de la historia del arte. La fascinación de Simmel con el arte

responde también a la idea de este como un ente autónomo que no surge de la realidad misma, sino de la construcción que hace el artista del mundo; la creación artística es la licencia de los pintores para la interpretación libre de su mundo. Autonomía que posteriormente adquirirá la obra por sí misma.

A partir de las miradas que el arte suscita se construye un mundo que excede incluso al artista. El arte posee el potencial de crear y hacer comprensivo su contexto. Es la relación que se genera entre la obra de arte y el espectador, relación autónoma que reconstruye significados, la que interesa a Simmel. El arte, a pesar de ser una experiencia única e individual, puede explicar o hacer entender elementos universales de la sociedad: "[…] la vivencia del arte, el hecho primario e indiviso de que la obra está allí, ejerciendo su inmediata eficacia sobre el que la aprehende. Desde aquí, desciende la dirección analítica" (Simmel, 2005, p. 13).

Para Simmel, el arte posibilita la comprensión de la sociedad porque es consecuencia de su tiempo y de las relaciones con el espectador. Toda obra de arte tiene cierta extensión en el espacio y en el tiempo; materia, color, palabras, movimiento y sonido se reúnen hasta alcanzar la unidad. Esta unidad de elementos no es preexistente, nace del acto creativo del artista. Su sensibilidad para armar y reunir las partes es el "germen anímico", algo que está por sobre la obra de arte y por sobre la realidad, que unifica y da sentido a la lectura individual que hace el artista de su entorno. En este "germen anímico" —que contiene la idea artística por sobre la forma—, se sitúa la esencia y la libertad del arte. En esta sensibilidad para plasmar y juntar elementos se expresa la genialidad del artista que consiste, así, en ser capaz de trascender la realidad a través de una lectura atenta de su entorno; es a través de esta misma genialidad que la obra adquiere simultáneamente la forma artística, superándose ella misma y alejándose de toda interpretación racional. La obra de arte, en este sentido, trasciende las partes.

Arte y libertad

Todo arte, como lo define Kant, "presupone reglas mediante las cuales un producto, si se representa como artístico, se representa como posible" (Danto, 2003). El genio —nos recuerda Simmel— vendría a ser el don

de funcionar cuando no hay reglas, cuando ellas se ponen en suspenso o se desafían (Simmel, 2005).

Es el desafío a las reglas lo que caracteriza al artista creativo de vanguardia, desafío que hace posible un cambio en la manera de comprender y expresarse en el arte. Rembrandt, Miguel Ángel y Rodin —este último, el único contemporáneo al autor—, tienen como característica común la experiencia de la lucha entre la creatividad individual y los cánones estéticos. Sus actos creativos reúnen, en un mismo movimiento, la lucha social y la lucha interna del artista. Mientras Miguel Ángel asumía la ruptura provocada por la inestabilidad política y económica de Italia, Rembrandt luchaba por comprender la pugna entre catolicismo y Reforma, Rodin, los dilemas de la floreciente sociedad moderna, su individualidad y su capacidad de expresión artística sin academias.

Miguel Ángel —nos advierte Simmel— es la encarnación de este anhelo artístico individual que, más allá de los cánones clásicos del Renacimiento italiano, le permite llegar a ser considerado un exponente del manierismo. El manierismo "es la primera orientación estilística moderna, la primera que está ligada a un problema cultural y que estima que la relación entre la tradición y la innovación es tema que ha de resolverse por medio de la inteligencia" (Hauser, 1998, p. 420). El arte —si se mantiene en los cánones clásicos— se convierte en una criatura que depende de hechos culturales y no solo de una experiencia de vida.

Rembrandt, por su parte, gran exponente del claroscuro, del arte barroco y los retratos, se nos revela como el gran buscador de la esencia de la vida y el alma. Para Simmel, Rembrandt es "un pintor del cuerpo, no como belleza universal sino en sus mínimos detalles, (…) de aquello que en la vida cotidiana es lo primero que se percibe al entrar en comunicación con los otros" (Simmel, 2005, p. 10).

Rodin, formado en la Academia de Artes y Oficios, logra dar un nuevo sentido artístico a la escultura. Sus estudios sobre el movimiento del cuerpo le permitieron plasmar en su obra la esencia que hace que un ser humano sea tal. La esencia de la vida es captada a través del movimiento fugaz de los cuerpos saliendo de la piedra en estado natural. La escultura no terminada, incompleta, deja ver la artificialidad de la obra de arte. Una escultura que, a través del modelado, muestra la figura en todas sus caras, haciendo que el espectador ya no sea un observador estático sino que participe en descubrirla. Al igual que Rembrandt, a través de los

ejercicios plásticos Rodin devela la individualidad del ser humano: "Trabajar en términos de perfiles, en profundidad y no por superficies, pensando siempre en esas pocas formas geométricas a partir de las que se desarrolla todo el universo natural, y hacer perceptibles esas formas eternas en el caso individual del objeto estudiado, ese es mi criterio" (Wittkower, 1980, p. 272).

El modelado en barro o cera, su técnica para posteriormente constituir el vaciado, ejemplifica cómo la forma surge desde adentro o, en palabras de Rodin, desde adentro hacia afuera, exactamente como la vida propia (Wittkower, 1980).

La búsqueda de la individualidad

La amplia gama de retratos del siglo XVII que dejó Rembrandt permitió a Simmel descubrir los primeros signos y gestos del nacimiento de la era moderna. Para Simmel, Rembrandt poseía la capacidad de representar en los retratos la unidad de lo interior con lo exterior, la inseparable unión de cuerpo y alma, la idea de que el alma por sí sola no está predeterminada, sino que se construye y está infinitamente ligada a la experiencia del cuerpo.

Los retratos en Rembrandt son para Simmel el lugar en el que se materializa el movimiento, la pugna entre el alma, el tiempo y la senda de las experiencias, entre ser universal o ser singular y único, propios del hombre moderno. Es en el cuerpo donde se manifiesta el paso de la vida. El tiempo y el movimiento son dos conceptos modernos que Rembrandt explora estéticamente, no como una serie de fotografías, sino como una verdad que trasciende en su calidad de arte (Simmel, 2005). Es un tiempo en el que, a través del retrato, se manifiestan vivencias y una individualidad que por medio de pequeños detalles construye un personaje. Una individualidad que, sin embargo, está relacionada con la síntesis de aspectos esenciales de todo hombre, lo que le permite pertenecer a un todo absoluto más grande que él mismo.

La ley natural del hombre existe como el núcleo esencial en cada hombre individualizado por propiedades empíricas, posición social, fortuita educación; solo se necesita liberarlo de todas estas influencias y desviaciones históricas que violentan su más profunda esencia, para que se

ponga en relieve en él como tal esencia lo común a todos, el hombre como tal (Simmel, 1986).

En Rembrandt, la búsqueda de lo universal —de los fenómenos humanos y su elaboración de lo individual— aparece como uno de los caminos para la superación del dualismo alma-cuerpo. La inseparabilidad del cuerpo y del alma constituiría la unidad esencial que nos hace ser únicos; ella se expresa a través de escenas, de momentos en la vida de una persona, que se ligan a una totalidad mayor de la vida. La unidad esencial que Rembrandt busca plasmar en sus retratos está más allá del fenómeno mismo, permite descifrar las leyes universales para todo ser humano.

La temporalidad de la vida —concepto moderno— no solamente se ve resumida en el instante del retrato, sino que se detiene para seguir siendo: "cada momento es toda la vida en particular" (Simmel, 2005, p. 54). Es "una unidad temporalmente extendida" (2005, p. 11), como explica Simmel. En este movimiento, a diferencia de los retratos estáticos de otros artistas, Simmel ve la genialidad de Rembrandt para captar la esencia de la vida, las partes como un todo continuo que fluye. La vida de la persona retratada se entiende por su pasado, pero a su vez, permite modificar su esencia futura:

> [La obra de Rembrandt contiene] la movilidad de la vida psíquica, mientras que el retrato clásico no solo es intemporal en el sentido del arte en general, es decir independiente de la posición entre un antes y un después del tiempo, posee una inmanente intemporalidad (Simmel, 2005, p. 23).

El proceso que plasma Rembrandt en sus retratos implica mostrar a la persona en su estado ideal, sin las deformaciones circunstanciales del cuerpo. Simmel descubre en el gesto de Rembrandt la ausencia de detalle, a favor de rasgos más decisivos y esenciales. Es la búsqueda de lo universal en el hombre: universalidad o exposición del individuo ideal que se produce por la abstracción de todos los momentos singulares de su vida. Rembrandt nos muestra en una unidad la grandeza humana y la fragilidad de la existencia individual. Es la búsqueda de la individualidad la que hace al ser humano único y mortal. La individualidad resaltada a través de los retratos nos muestra instantes en la vida de un personaje, con una luz que, más que iluminar, nos destaca un instante en que se manifiesta la unidad de la vida y el alma se muestra corporalmente. Es en ese

momento que ocurre la transformación de la individualidad, mostrándose como un poder universal y específicamente artístico en el ser humano (Simmel, 2005). Es ahí —nos señala Simmel— donde se revela la capacidad artística de Rembrandt. La virtud o la genialidad de este artista reside justamente en saber retratar la individualidad del personaje y sus particularidades sin olvidar lo universal que atañe a todos los seres humanos. De esta manera configura la paradoja del ser único, que no pierde nunca su carácter universal en la búsqueda de no desaparecer una vez que el cuerpo muere: "Rembrandt no expone la forma ya lograda, sino la vida total, vivida justamente en ese instante y vista a partir de él" (Simmel, 1986, p. 49). Así, el retrato cumple una doble función: representar la trascendencia del personaje inmortalizado en sus detalles, pero a la vez poner en evidencia la trascendencia metafísica, al tratarse de alguien que pertenece a un orden mayor. Simmel encuentra en este pintor la respuesta a su pregunta fundamental: ¿cómo ser un individuo aun perteneciendo a una sociedad envolvente?

Si Rembrandt busca, a partir de rasgos generales, elementos particulares de la individualidad que da vida al ser humano, Miguel Ángel, quien encarna la intemporalidad clásica, busca los rasgos universales de estos y, a través de esa búsqueda, canoniza una estética, un patrón de composición, que devela la universalidad a partir de la particularidad. En Miguel Ángel las obras están sometidas al destino de la humanidad. La armoniosa estructura del cuerpo —a imagen y semejanza de los dioses clásicos— es compuesta según el mismo canon que conforma el resto del universo. El destino manifestado como cánones estéticos universales hace que sus figuras se resistan a ese destino, aunque su esencia sea la humanidad. La angustia en Miguel Ángel está asociada a esa ruptura que se expresa en la escultura (Simmel, 1986). La universalidad estética del clasicismo, sostenida por la universalidad de la vida. Personas luchando con sus destinos, pero siempre dejando en claro que no se dejan vencer por este.

Si bien Simmel reconoce en Auguste Rodin los patrones compositivos clásicos, al igual que en Miguel Ángel, su búsqueda, en cambio, se asocia a los movimientos, siendo la genialidad del artista la que capta lo esencial de la vida a través de estos. En Rodin las superficies toman forma como lucha entre un interior y un exterior. Un interior personal, mi "yo", que para lograr su visibilidad se convierte en la forma manifiesta a la mirada de los demás. En su obra, la superficie expresa los resultados

de "un equilibrio y tensión entre las fuerzas internas y externas" (Krauss, 2002, pp. 38-41).

En las texturas del bronce o del mármol, los errores, las perforaciones y las irregularidades dejan de manifiesto que esta forma no es más que el resultado del paso y del trabajo del tiempo. Asimismo, el estudio del fluir de los movimientos —antes de quedar plasmados y aprehendidos en la obra final—, hablan de la soltura y de la libertad de los personajes de Rodin. Momentos fugaces en que aparece y se devela la vida. En este artista la configuración de la forma está dada por la fuerza de este movimiento, un movimiento que significa la energía del universo, energía que atraviesa la forma material: "El alma, reflejada en los contornos y movimientos del cuerpo, simbolizan que el alma se siente interiormente desgarrada por una infinidad de nacimientos y muertes en cada instante, se halla en el punto en el que el llegar a ser y el dejar de ser, se encuentran" (Simmel, 1986, pp. 118-119).

Finalmente, es la lucha de la obra de arte por sobre la temática lo que interesa a Simmel. La lucha entre la individualidad y el alma, en pugna con el exterior, las normas, los cánones y las formas materializadas. El arte, nos advierte Simmel, es una pugna permanente entre la creatividad y las reglas, entre la libertad y la individualidad.

Bibliografia

Danto, A. C. (2003). *Más allá de la caja de brillo*. Madrid: Akal.

Hauser, A. (1998). *Historia social de la literatura y el arte. Desde la prehistoria al Barroco*. España: Debate.

Krauss, R. (2002). *Paisajes de la escultura moderna*. Madrid: Akal.

Simmel, G. (2005). *Rembrandt. Ensayo de filosofía del arte*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Simmel, G. (1986). *El individuo y la libertad: ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona: Península.

Wittkower, R. (1980). *La escultura: procesos y principio*. Madrid: Alianza Forma.

Roma, Florencia y Venecia: una mirada estética

Pedro Livni

Arquitecto y Magíster en Arquitectura
Docente de la Universidad de la República, Uruguay

Georg Simmel, probablemente influenciado por su admiración a Goethe, sintió siempre una gran pasión por Italia y como resultado dejó tres relatos sobre tres ciudades italianas. Escritos en diferentes momentos[1], los tres tomaron la ciudad como pretexto para definir cualidades estéticas y eidéticas (Crespo, 2010), que trascienden los hechos y acontecimientos a los que estas cualidades refieren, desde una mirada romántica.

Roma poseedora de una belleza intemporal se ha consolidado a lo largo de su historia y vuelto eternamente vigente. Florencia, de una belleza clásica y perfecta, trágicamente refiere a un tiempo pasado que ya no está y que nunca más volverá a ser. Y Venecia, una pura apariencia de belleza disociada y falsa como la de una máscara, en la que el exterior no se corresponde con el interior.

En estos tres ensayos, Simmel prácticamente no se referirá a hechos materiales concretos, a los aspectos físicos, arquitectónicos o urbanos de las ciudades. Por el contrario, los tres ensayos refieren de manera genérica y fenomenológica a las cualidades estéticas ideales de las ciudades. A través de estos retratos, Simmel nos devela las constantes invariables que trascienden intemporales las circunstancias propias de cada ciudad. Por ello para el caso de Roma, entendida como una gran ciudad capital eternamente vigente, se podría hacer el juego de cambiar el nombre de la ciudad por París, Buenos Aires o tal vez Estambul, y el ensayo probablemente seguiría teniendo coherencia y sentido. Las cualidades eidéticas que Simmel percibe en Roma podrían ser transferibles a las ciudades antes mencionadas. Este juego, sin embargo, va a presentar más dificultades

1. "Roma" fue escrito en 1898 para el diario *Die Zeit* de Viena; "Florencia" en 1906 para el diario *Der Tag* de Berlin; y "Venecia" en 1907 para el diario *Der Kunstwart* de Munich.

para el caso de Florencia y Venecia. Ambas ciudades presentan algunas particularidades muy propias, el ritmo, la armonía cromática, los canales, la plaza de San Marcos, entre otras, que dificultan e impiden homologarlas a otra ciudad.

Roma, ciudad de los fragmentos

La ciudad de Roma es percibida por Simmel como poseedora de una belleza intemporal que se ha ido consolidando a lo largo del tiempo. Amalgama entre un pasado cargado históricamente, un presente efímero y un futuro promisorio. Una belleza totalizadora compuesta por una sucesión de fragmentos superpuestos y pertenecientes a los diferentes momentos de la historia de esta ciudad. Fragmentos poseedores todos de una belleza propia que a su vez se incrementa en la conjunción del todo. Roma posee, por un lado, el valor de la parte en sí misma y, por el otro, la totalidad indisociable que la sumatoria de las partes conforma.

> Si el intento de crear una relación de pertenencia unitaria en el alma a partir de la diversidad original de las cosas y las imágenes es uno de los rasgos del carácter humano (…) entonces puede pensarse que las manifestaciones del arte no sean más que una especial manera y forma en que lo conseguimos (…). La tensión entre la diversidad y la unidad de las cosas que confieren a la obra de arte evocaciones y sensaciones sería la medida de su valor estético. En este sentido Roma parece una obra de arte de primer orden (Simmel, 2007, p. 27),

Son las partes o los fragmentos que, perteneciendo a diferentes momentos de la historia de Roma, han ido construyendo una totalidad sin un plan predeterminado, pero sustancial para la intemporalidad y permanencia de la belleza.

> En la configuración de la urbe romana esta azarosa conjunción de las estructuras creadas con fines humanos que da lugar a una belleza no premeditada parece llegar a su atractivo máximo. Un sinfín de generaciones las ha creado (…) solo el azar definía qué formas surgirían (…) el conjunto ha adquirido a pesar de todo una incomprensible unidad (Simmel, 2007, p. 26).

Donde los elementos se combinan y confunden surge la percepción de que la distancia entre épocas forja una unidad. En Roma, nos advierte Simmel, el pasado se convierte en presente y el presente se hace onírico como si fuera una época pasada. Distancia temporal cuyo único fin pareciera ser demostrar con mayor fuerza la unidad que todo ello engendra. Esta conjunción totalizadora que Simmel admira y encuentra en Roma solo adquiere toda su condición de realidad en la capacidad del espectador de percibirla, contemplarla y recorrerla. Belleza fragmentada, Roma exige un individuo sensible y capaz de apreciar sus cualidades eidéticas; un individuo capaz de entender la belleza de las partes, pero a su vez admirar la gran belleza del todo trascendente que estas conforman. Un *urbanitas*, que a diferencia del turista —al que Simmel define como "insoportable y antiestético, porque su atención se centra únicamente en las atracciones individuales"— pueda percibir también la belleza del todo por sobre la de los fragmentos. Siguiendo a Kant, Simmel nos recuerda que, entre todas las ideas, la de relación es la única que no surge de los objetos, sino que solo puede establecerse desde el sujeto, porque es un acto de su independencia. En este sentido, la unidad de los elementos de Roma —y por ende su belleza— no reside en cada una de sus piezas, sino en el espíritu y la mirada que contempla y reúne dichas piezas. Lejos de la mirada esencialista, Simmel celebra la posibilidad de Roma de constituirse en una experiencia imborrable en la memoria de los individuos y en la experiencia de los sujetos sensibles que la hayan visitado.

Florencia, ciudad de la armonía

En Florencia Simmel percibe una belleza más perfecta que la de Roma. La perfección de una ciudad pensada unitariamente que se constituye a sí misma en obra de arte. Una belleza que —a la manera de los frescos de Benozzo Gozzoli— unifica mundos que desde la antigüedad han discurrido por caminos separados, el de la naturaleza y el del espíritu. Desde el momento en que se descompone la unidad de sentido vital de la Antigüedad en dos opuestos, la naturaleza (existencia inmediata) y el espíritu (mundo interior) —nos señala Simmel—, se le plantea un problema a la modernidad. De allí entonces el intento permanente de construir una

unidad entre ambas partes de la vida. Para Simmel, sin embargo, solo la obra de arte es capaz de conseguir esto plenamente; como en la ciudad de Florencia, donde esta dualidad se devela unificada, puesto que la perfección de su belleza permite que la materia transformada se fusione con el paisaje natural que la circunda. Una ciudad que conjuga de manera única naturaleza y espíritu, a la manera de una obra de arte acabada. Condición que, si bien cumplió con los ideales de un pasado humanista, en nuestros días resulta inoperante en la imposibilidad de acoger la complejidad y los conflictos de la vida contemporánea.

> Es una unidad que aunque llena de misterio puede verse con los ojos y tocarse con las manos; una unidad que teje el paisaje, el aroma de su tierra y la vida de sus líneas con el espíritu, que es su fruto, y con la historia del hombre europeo, que aquí adquirió su forma (…). Gracias a esta pérdida de tensión entre naturaleza y espíritu se genera el ambiente estético, la sensación de encontrarse frente a una obra de arte (Simmel, 2007, pp. 37-38).

Pero, todas estas cualidades eidéticas de perfección que Simmel encuentra en Florencia van a tener su lado trágico: la imposibilidad de recuperar esta condición de belleza que pertenece a otro tiempo. Belleza latente que refiere a un tiempo pasado, grandioso pero irrecuperable. Un tiempo que es simplemente la reverberación, el eco distante, de un pasado ya lejano. Similar a la sensación de tiempo que se tiene cuando se admira la pintura de la etapa metafísica de De Chirico, que Simmel describe con gran claridad:

> Es cierto que el magnífico pasado de Florencia poco tiene que ver con su vida actual, pero está vivo por sí mismo de manera tan intensa, tan impactante, como para que la sensación romántica del abismo entre el antes y el ahora se pueda fortalecer. (…) aquí el tiempo se parece al tiempo ideal en el que vive la obra de arte, aquí el pasado es tan nuestro como la naturaleza, que también está presente en todo momento. (…) Es como si todas las figuras se hubieran captado en el momento en que se hubiese detenido en su interior la batalla entre la oscura carga del peso terrenal y los anhelos del espíritu de luz y libertad (Simmel, 2007, pp. 39-41).

Esa condición de ciudad que vive de un tiempo otro, a diferencia de Roma, ciudad de vida plena y vital, va a hacer que Florencia se constituya en el espacio ideal para el hombre maduro que busca descansar y retirarse.

> Florencia no es la tierra apropiada para nosotros en los momentos en los que uno quiere empezar de nuevo, volver a enfrentarse a las fuentes de la vida, cuando, salvándose de los enredos del alma, tiene que orientarse hacia la existencia primigenia. Florencia es la suerte de las personas maduras, que han conquistado lo esencial de la vida o que han renunciado a ello y que, para alcanzar esa posesión o renuncia, ya solo buscan su forma (Simmel, 2007, p. 42).

Venecia, ciudad de las apariencias

En la ciudad de Venecia Simmel percibe una gran belleza pero disociada, una belleza en la que el exterior no se corresponde con el interior —para describirla debe valerse de la metáfora de la máscara—, una belleza que Simmel comprende como falsa y engañosa, y que por lo tanto la aleja de cualquier posibilidad de constituirse, como Florencia, en obra de arte:

> Hay una pretensión de verdad que afecta al arte, más allá de cualquier ley naturalista externa a él (…) nos cuesta creer que determinadas columnas puedan sostener una inmensa viga, que no ocurrirá cuando el pathos de un poema remite a una pasión y a una profundidad que no nos convence en su conjunto. Entonces sentimos la falta de verdad, de coincidencia entre la obra de arte y su propia concepción. (…) En los palacios de Florencia, de toda la Toscana en realidad, la fachada se nos revela como la expresión exacta de su sentido interior (…). Los palacios venecianos, en cambio, constituyen un juego preciosista cuya misma similitud enmascara los caracteres individuales de sus habitantes, como un velo cuyos pliegues obedecen solo las leyes de su propia belleza y que solo manifiestan que hay vida detrás por el hecho de ocultarla (Simmel, 2007, pp. 43-44).

Simmel transfiere esta condición de falsedad percibida en Venecia a las personas que la habitan. La ciudad es vista como un gran telón de fondo que sirve de escenario, a la manera de un enorme teatro, para una

representación de la vida que no trasciende más allá del instante mismo en que las cosas se suceden.

> En Venecia todas las personas se mueven como en un escenario: inmersas en una laboriosidad que no crea nada, o en sus sueños vacíos, desaparecen constantemente a la vuelta de una esquina para desaparecer al cabo de pocos instantes detrás de otra, y tienen un aire de actores que no representan nada situados a la izquierda o a la derecha de la escena; la obra se desarrolla solo allí y no tiene origen en la realidad del antes ni efecto en la realidad del después (Simmel, 2007, p. 45).

En este mismo sentido, y exacerbando la condición de falsedad de todas las partes constituyentes de Venecia, el puente, como elemento significante que vincula, pierde en esta escenografía su poder de conexión. De manera similar ocurre con el transcurrir del tiempo, que sin referentes ni elementos naturales que marquen el paso de las estaciones, pierde también su ritmo.

> Habitualmente, cuando algo florece o se marchita notamos que hay una raíz que manifiesta que vive porque cambia de reacción a cada cambio de estación (…). Pero desde dentro, Venecia vive ajena a ello; el verdor de sus contados jardines, un verde que parece echar raíces en algún lugar entre la piedra y el aire, que parece incluso no tener raíces, ignora de alguna manera este cambio (Simmel, 2007, p. 46).

Este tiempo invariable y onírico se completa con un ritmo diferente al de cualquier otra ciudad, un ritmo constante y sin variaciones, como si nos enfrentáramos a una composición musical atonal. Un ritmo determinado por el movimiento uniforme del agua que recorre los canales, al igual que el desplazamiento monótono de las góndolas.

> Posiblemente no haya otra ciudad cuya vida se desarrolle tan sujeta a un mismo ritmo. No hay animales que tiren de coches ni otros vehículos que arrastren la mirada del observador con velocidades cambiantes; las góndolas tienen el mismo ritmo y la misma velocidad que una persona al andar. (…) Por eso las sensaciones constantes y duraderas nos hipnotizan; un

> ritmo al que estamos expuestos sin interrupción nos sume en la somnolencia de lo irreal (Simmel, 2007, p. 47).

Esta condición de simulación y maqueta que Simmel atribuye a Venecia hace que esta ciudad solo sea el lugar para la aventura, esto es, para escapar de los momentos predecibles de la vida o para jugar a la posibilidad de ser otro tras la máscara[2].

> Ambivalente asimismo es la doble vida de la ciudad, en ocasiones por la red de callejuelas, en ocasiones por la red de canales, de modo que no pertenece ni a la tierra ni al agua (…). Venecia, en cambio, se caracteriza por la ambivalente belleza de la aventura que en la vida flota sin raíces como una flor arrancada en el mar, que haya sido y siga siendo la ciudad clásica de la aventura no es más que el símbolo del último destino de su imagen global: no poder ser hogar para nuestra alma, sino solo una aventura (Simmel, 2007, p. 49).

Estas tres cualidades de belleza intemporal, perfecta y disociada, atribuidas por Simmel a Roma, Florencia y Venecia respectivamente, también han encontrado su correlato confirmatorio en la mirada cinematográfica de algunos directores muy disímiles. Roma, que fuera utilizada como escenario de fondo para la película *El vientre del arquitecto* (1987), es abordada por su director, Peter Greenaway —desde una mirada netamente esteticista—, como una ciudad compuesta por estratos temporales que, a pesar de la presencia del pasado, conviven y consolidan un hecho urbano vital y unitario. En el caso de Florencia, representada por Franco Zeffirelli en *Té con Mussolini* (1999), el pasado renacentista cubre la ciudad como una constante que la acerca a una obra de arte. Un pasado cuyas panorámicas están dominadas por la belleza renacentista de la cúpula y el *campanile* de la Catedral de Santa María del Fiore, de Brunelleschi, inhibiendo así toda posibilidad de pensarla como una ciudad funcional, moderna y contemporánea. Finalmente, Venecia, en la versión de *Casanova* (1976) de Federico Fellini, es retratada como gran

2. Aspectos que, si los trasladamos a nuestros días, resultan llamativamente anticipatorios. Para fines del siglo XIX Venecia contaba con unos ciento veinte mil habitantes, de los que al día de hoy apenas quedan unos sesenta mil. Reducción inversa al exacerbado número de turistas que, en la búsqueda de aventuras, crece cada día.

escenografía teatral, amplificando de este modo la disociación entre apariencia y contenido previamente advertida por Simmel. Condición exacerbada al extremo en el recurso de simular el agua de los canales mediante un gran manto de nylon negro que en su constante y monótono movimiento aparenta el ritmo onírico de la ciudad. Asimismo, *Muerte en Venecia* (1979), de Luchino Visconti, deja entrever que entre los canales y la peste que se anuncia silenciosamente, en dicha ciudad solo cabe esperar la muerte lenta e implacable.

Bibliografía

Crespo, M. (2009). En los orígenes de la sociología eidética de Georg Simmel. Charla dictada el 12.11.2009 en el contexto del curso *Simmel y la ciudad* impartido por la Profesora Francisca Márquez, en el Programa de Doctorado de Arquitectura y Urbanismo, Pontificia Universidad Católica.

Simmel, G. (2007). *Roma, Florencia, Venecia*. Barcelona: Gedisa.

Ruinas urbanas

Eduardo Canteros

Trabajador Social y Sociólogo
Docente de la Universidad Alberto Hurtado, Chile

Cada barrio contiene en su seno una ruina. Y no nos referimos a cualquier forma de declive sino, más bien, a un espacio o lugar específico y concreto que, ya sea pública o íntimamente, declaramos en retirada, como un lugar "dejado". El derrumbe de la casa que ya tiene años, la fachada descuidada, el arco de la plaza corroído, las aceras destruidas por las raíces de algún árbol decidido a crecer… Busque cada uno de nosotros en sus calles, en sus recuerdos, en sus barrios habitados, las ruinas por las cuales ha pasado.

Estas páginas analizan el lugar que ocupan las ruinas en nuestra experiencia urbana, y lo harán junto a Simmel, pero también acudiendo a otros escritos estéticos y urbanos. Nuestro objetivo es sugerir lecturas de la ciudad que se levantan justamente desde aquel trozo de ciudad que (aparentemente) emprende la retirada.

Ruinas en la ciudad

Simmel en su texto *Las grandes urbes y la vida del espíritu* (1986) consagra la imagen de la ciudad como aquel espacio del "acrecentamiento de la vida nerviosa". A través de esta imagen recorre la conciencia del hombre en el espacio urbano, destacando la reserva y la indolencia como reacciones para convivir con la multiplicidad de estímulos que se dan en la gran ciudad y, así, como diría Augé (1992), sobrevivir a la sobreabundancia de acontecimientos y de sentido.

Para Simmel una de las diferencias fundamentales entre la ciudad y el campo reside justamente en la forma que adquieren los círculos de relaciones en uno y otro espacio. Mientras en el campo los círculos sociales se

repiten (baja diversidad de círculos y miembros) generando la sensación de permanencia y cerrazón; en la ciudad estos círculos aumentan, se diversifican y crecen en miembros. Los círculos nos remiten al contacto con otras personas, pero no solo en función del intercambio material, sino también en el encuentro con los significados. En los círculos se recrean los valores y la pertenencia, por tal razón, tras el círculo subyace siempre la comunidad en la que reescribimos nuestra historia.

En este contexto, la ruina surge en la ciudad como un nodo —en lenguaje de redes sociales— que comunica al *urbanitas* con quienes habitaron, ocuparon y construyeron la ciudad en el pasado, cercano o remoto; pero también con la fuerza de la naturaleza que se impone a esa construcción. La ruina es así la intención de futuro, de permanencia, instalada en el pasado, y que en la actualidad da paso a la naturaleza que se marca en el desgaste y el deterioro de la materia. De esta manera, la ruina agrega un nuevo círculo de sentidos al habitante de la ciudad. Frente a la ruina, el habitante se ve obligado a detenerse, a moderar el frenesí de su andar y a romper con el ritmo indolente de la ciudad. La ruina se impone al *urbanitas*, como un espacio donde encontrarse con el pasado, pero también con la pugna trascendente y nunca acabada entre el ser humano y la naturaleza. La ruina es una suerte de ventana de encuentro y de interpretación de lo que fue y de lo que será la ciudad.

Las ruinas no son otra cosa que conversaciones en curso, una intención puesta sobre la mesa, en diálogo con la naturaleza. La ruina es algo que fue dicho en un momento dado, pero que se nos presenta ya no desde la palabra o el gesto primero, sino desde la respuesta y la marca que sobre ella deja la naturaleza. Así, más que buscar en la ruina el gesto original o de gestación, vemos en ella una conversación trascendente entre la construcción del ser humano y la huella de la naturaleza. En la ruina, por ende, nuestra vida urbana adquiere proyecciones históricas. Pero para entender esta proyección debemos analizar la pugna interna de la ruina.

La ruina como pugna

En el texto *Las ruinas*, Simmel (1988) ejemplifica a través de la forma arquitectónica la capacidad de la intensión humana: "La arquitectura es el único arte en el que se salda con una paz auténtica la gran contienda entre la voluntad del espíritu y la necesidad de la naturaleza, en el que se resuelve

en un equilibrio exacto el ajuste de cuentas entre el alma, que tiende a lo alto, y la gravedad, que tira hacia abajo" (p. 117). La arquitectura representa, en estos términos, el triunfo del espíritu sobre la naturaleza; y en ello radica su poder, en la capacidad de guiar y domesticar la naturaleza, haciéndola seguir un plan propio y duradero. La arquitectura es entonces la capacidad de dominar y de fijar.

Sin embargo, las ruinas expresan y vienen a recordarnos lo inestable y precario de dicho dominio y plan: "el equilibrio entre naturaleza y espíritu que representaba la arquitectura cede a favor de la naturaleza (…) en ese momento la ruina aparece como la venganza de la naturaleza por la violencia que le hizo el espíritu al conformarla a su propia imagen [retornando] al imperio independiente de sus fuerzas" (Simmel, 1988, pp. 117-118). La ruina surge, entonces, como un agente activo y con memoria, capaz de rebelarse contra el espíritu creador del ser humano, para imponer y desarrollar su propia imagen. Un acto de fuerza y venganza que la naturaleza despliega sobre el objeto de creación humana. En este movimiento transformador, el espíritu creador del hombre pasa a ser cimiento para la naturaleza y materia prima de su creación. El hombre finalmente no es sino coautor de la ruina.

Para Simmel, esta nueva creación, con la naturaleza como protagonista, solo es posible en tanto el acto creador del espíritu no pudo derrotar por completo a la naturaleza. Así, se evidencia la imposibilidad del equilibrio duradero entre el espíritu y la arquitectura como herramienta. Esta irrupción de la naturaleza, que se impone a la obra y la remodela, viene a recordarnos que su desaparición definitiva es imposible. Más aun, viene a constatar que el acuerdo arquitectónico —como dominación sobre la naturaleza—, solo fue un encuentro forzado entre las partes. La naturaleza impone un criterio de realidad, mostrando su imperio de largo plazo y su capacidad de generar nuevos equilibrios.

Simmel establece una distinción entre las ruinas arquitectónicas y otro tipo de restos, y lo hace planteando el concepto del *profundo a priori*. Para el autor, lo esencial en la ruina arquitectónica es la emancipación de una de las partes en pugna, la naturaleza, que nunca desapareció sino que permaneció con su poder en latencia.

Sin embargo, no todas las ruinas surgen del despliegue de estos elementos de la naturaleza; a veces la ruina nace justamente del descuido del ser humano. Estas son las ruinas que, más que hablar de la estética de la

naturaleza y del poder de ella sobre la creación del espíritu, nos remiten al desasosiego que produce una estética del abandono y el descuido del hombre para con su obra. Esta es la ruina como resto, como pérdida, y de ella ningún acto creativo se anuncia.

Lo estético como síntesis

Como señalábamos, la ruina es una creación que ha cedido a la naturaleza. Pero más que ver triunfos, Simmel ve una pugna que construye la historia del ser humano, especialmente en la ciudad. En ella, ruina y naturaleza despliegan pequeñas y grandes batallas, a menudo imperceptibles. Detenerse a contemplar esta lucha entre fuerzas opuestas provoca, en quien observa la ruina —nos señala el autor—, una sensación de paz. Dicha sensación se explica por cuatro razones.

En primer lugar, porque la ruina y su pugna representan siempre el regreso a la "buena madre", al origen, al útero de la madre naturaleza. En segundo lugar, porque la ruina materializa las fuerzas ascendentes y descendentes de la naturaleza, aquellas que levantan montañas, pero a la vez erosionan las laderas. En tercer lugar, porque la ruina expresa la pugna del alma humana por superponerse a la naturaleza. El alma humana, para Simmel, se constituye a partir de esta lucha entre naturaleza y espíritu, entre fuerzas siempre en precario equilibrio. De este movimiento y de esta tensión nace la mirada estética y contemplativa que se vierte sobre las ruinas. Y finalmente, en cuarto lugar, porque allí se muestra, en esa lucha, el carácter pretérito de la ruina, dando así cuenta de la ruina arquitectónica como evidencia de un pasado creado por el espíritu. La sensación de paz frente a la ruina nace justamente de estas múltiples miradas e interpretaciones posibles desde el presente a un pasado en construcción. El trozo de ruina aparece, de esta manera, como un estallido de significados temporales, donde coexisten un presente en ruinas, un pasado del espíritu y un futuro abierto a otros armisticios.

En estas razones sustenta Simmel la mirada metafísica de la ruina; ellas son la manifestación de algo que está más allá de ellas y en ellas se representan los conflictos y las posibilidades del alma humana.

Cuando nuestra mirada lleva la impronta estética demandamos que las fuerzas contrapuestas de la existencia lleguen a un equilibrio, cualquiera

que sea, que la lucha entre lo alto y lo bajo concluya con un armisticio. Pero contra esta exigencia de una única configuración se rebela el proceso moral del alma con su incesante subir y bajar, con su constante rebasar los límites establecidos, con la vitalidad inagotable de las fuerzas contrapuestas que laten en él (Simmel, 1988, p. 123).

La ruina como recurso del discurso urbano

Simmel propone una lectura estética de la ruina, pero no aquella de la mirada que nos habla de la belleza de la forma, sino más bien de la que ve las pugnas presentes y cuya resolución temporal refleja el dinamismo de la vida en sociedad. La estética aparece como el juicio de las creaciones humanas, la capacidad de integrar diferentes horizontes de sentido, como, por ejemplo, el arte y la función. La ruina se presenta simultáneamente como la potencia e impotencia de la creación humana, muestra la naturaleza como plegable y omnipotente, como constatación de que la pugna entre creación y naturaleza se despliega en nuestra vida social y en nuestra vida urbana.

La ciudad puede ser vista, entonces, como una conversación, como diálogos, enunciados llenos de palabras ajenas en busca de respuesta (Bajtín, 2005). Palabras en elaboración, grandes construcciones que parecen opacar al resto de las palabras, enunciados en retirada. En este contexto, la ruina aparece como retirada, pero también como evidencia de esta conversación. Una casona o un puente en ruinas nos habla de los deseos de un tiempo pasado, del esfuerzo por construir, del esfuerzo por dominar la naturaleza. Nos habla, así, de un vínculo con círculos pasados que nacen de la conexión con ese esfuerzo pretérito. La ruina evidencia la conversación, el murmullo que cruza la ciudad, su pasado, presente y futuro. Construcción y naturaleza de una vez y en un espacio específico. Es el sonido imperceptible, pero a la vez ensordecedor de lo dicho, lo que fracasó y lo que sobrevivió.

En síntesis, la ruina es una posibilidad para romper la reserva y la indiferencia en la que nos recluimos frente al "acrecentamiento de la vida nerviosa". Es posibilidad y oportunidad de conectarse con la conversación de la ciudad, frente a la cual las palabras pasadas, pero también las que seamos capaces de enunciar, buscan respuesta y crean ciudad. De

allí el sentido de detenerse un momento frente a las ruinas de nuestros barrios e intentar develar los gestos que están y estuvieron ahí: ellos nos evidencian la génesis de lo social detrás de cada muro de la ciudad.

Bibliografía

Augé, M. (1992). *Non-Lieux. Introduction à une Anthropologie de la surmodernité*. París: Seuil.

Bajtín, M. (2005). El problema de los géneros discursivos. En M. Bajtin, *Estética de la creación verbal* (pp. 248-293). Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Simmel, G. (1988). Las ruinas. En G. Simmel, *Sobre la Aventura. Ensayos filosóficos* (pp. 117-125). Barcelona: Península.

Simmel, G. (1986). Las grandes urbes y la vida del espíritu. En G. Simmel, *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura* (pp. 247-261). Barcelona: Península.

Retorno a los objetos concretos: estética del ensamblaje

Marcelo Grez

Arquitecto y Magíster en Arquitectura

Examino, en el presente artículo, dos ensayos breves de Georg Simmel: Puente y puerta, de 1903 y El asa, de 1911. Ambos, artefactos literarios entre cuyas mayores cualidades destaca la de hacer descansar su claridad conceptual en la posibilidad que dan al lector de deducir su *todo* a partir del reconocimiento de la individualidad de las partes que lo estructuran. Hacia el final, reflexiono sobre el hecho de que los propios sujetos de análisis de los ensayos —las maniobras de liberación de la subjetividad que ejecutan los individuos en el seno de los sistemas sociales constrictivos, y que decantan en las alegorías del puente, la puerta o el asa— son también, metafórica o materialmente, ensamblajes.

Assemblage

Cuando nos atrae la forma de un objeto tecnológico —un automóvil, por ejemplo—, dada la armonía de las líneas de su superficie o la gracia de su desempeño, damos por hecho que responde a la unión óptima de unas piezas. Sabemos que es el estado actual o concreto de una idea que lleva mucho tiempo madurando entre dos extremos abstractos: el de su forma primitiva como invento, y el de un futuro en el que el resultado será aún más eficiente y seductor. Sus piezas se han ido redefiniendo constantemente por leyes internas propias, apareciendo o desapareciendo, unas en atención al desarrollo orgánico de otras, con miras a su perfecta articulación, en lo que constituye un sistema cerrado en evolución. Aunque no sepamos exactamente bajo qué complejos procesos de armado aparece, la forma visual resultante nos persuade de su eficiente complexión; persuasión que es estética.

Existen otros artefactos que se arman con partes tomadas directamente del mundo, bajo la lógica del hombre común. Desde la pequeña mesa hecha colocando dos ladrillos bajo una tabla, pasando por un texto o un discurso político, hasta la ciudad misma entendida como obra colectiva a partir de fragmentos. Se trata de ensamblajes cuyas partes se amarran, pegan, atornillan, apoyan o simplemente acercan de forma manual. Los objetos que produce este sistema abierto no son la concreción momentánea de un *abstracto* sino que son, en sí mismos y en atención a que no evolucionan, concretos. O se conservan ya hechos, o en su estar haciéndose desaparecen. Quien los ve entiende cómo fueron armados mientras lee en ello un sentido o una posibilidad de uso; comprensión que es también estética. Cuando en el ámbito del arte se usa la palabra *assemblage*, se hace para nombrar objetos de este tipo; constructos que hace un artista cuando descubre que puede expresar una emoción o un sentido aproximando, yuxtaponiendo o combinando partes no concebidas artísticamente ni diseñadas de antemano para estar juntas. Partes sacadas directamente de la realidad, de la vida cotidiana, y que conservan su identidad en el cuerpo del artefacto que contribuyen a formar.

La palabra *assemblage* fue incorporada al léxico del arte moderno a comienzos de la década de los cincuenta. Aunque muchos artistas, como Marcel Duchamp o Kurt Schwitters, ya venían trabajando con este tipo de artefactos desde hacía décadas, en una práctica similar a la del *collage*. Pero mientras un *collage* tiende a combinar cosas sobre un espacio plano y delimitado como el de un cuadro, un ensamblaje lo hace directamente en la tridimensionalidad de nuestro espacio vivencial, real; único soporte en el que pueden colapsar en un mismo artefacto aquellas cosas que la experiencia cotidiana normalmente separa en compartimentos bien diferenciados —el de los desechos, de los utensilios, de los objetos artísticos, de los materiales de construcción, de las ideas, de los ruidos, de las palabras, de las cosas técnicas, de las acciones humanas—. Podría acordarse entonces que en la contemplación directa de algo, lo que sea, se revela una condición de ensamblaje cuando quien lo observa puede mentalmente separar sus partes y devolverlas a su lugar de origen, y en ese ir y venir conocer intuitivamente algo de esa franja de espacio vivido del que se extrajeron.

Hay, sin embargo, una diferencia radical entre aquello que deja reconocer un ensamblaje artístico y lo que deja reconocer uno utilitario,

aunque en ambos es algo *inmaterial* que puede ser extraído y reinstalado en otro ensamblaje como cualquiera de sus otras partes materiales. Mientras el ensamblaje artístico nombra ese objeto lógico o ilógico que lo motiva, y quien lo ve puede solo limitarse a interpretarlo, el ensamblaje utilitario hace aparecer su motivación como algo incontrovertible. En otras palabras, mientras solo Duchamp puede extraer la motivación duchampiana que sostiene su rueda de bicicleta sobre el taburete y reinstalarla en otro *ready-made* —como el urinario con la firma "R. Mutt" rayada en él—, el *eidos* "mesa" o "asiento" que aparece al apoyar la tabla horizontal sobre los dos ladrillos puede ser trasladado a otro ensamblaje por cualquier persona.

Artefactos literarios

En el reino de los objeto literarios, si bien la gran mayoría se arma con el propósito de decir algo pleno de sentido en una relación de palabras y figuras dispuestas en el contexto de una hoja o de un libro, también hay otros, netamente utilitarios. Entre los más breves y sintéticos se encuentra el *haiku*, que a pesar de ser completamente inteligible y de que, tal como lo expresa Roland Barthes, "no quiere decir nada" (2007, p. 16); "no es un pensamiento rico reducido a una forma breve sino un acontecimiento breve que encuentra de golpe su forma justa"[1] (2007, p. 17). En la cultura japonesa, el *haiku*, que para el occidental es una suerte de poema brevísimo, no es más que un sencillo artefacto utilitario, completamente familiar y trasladable como una silla. Cada uno narra tres observaciones de la realidad que se ensamblan en un aquí y un ahora intrascendente, y que luego se debe leer sin emitir opinión alguna, entendiendo la reunión de las sentencias individuales como un acto de contemplación en el que el lenguaje enmudece y se muestra solo como un recurso material. Captar esa concreción súbita no es dado al lector occidental, que no concibe un

1. Barthes apunta que "el número, la dispersión de los haiku, por una parte, y la brevedad, la integridad de cada uno de ellos, por la otra, parecen dividir, clasificar el mundo al infinito, constituir un espacio de puros fragmentos, un polvo de acontecimientos que, por una suerte de desherencia de la significación, no puede ni debe coagular, construir, terminar, dirigir nada. Esto se debe a que el tiempo del haiku carece de sujeto: la lectura no tiene otro *yo* que la totalidad de los haiku, de los cuales este *yo*, por refracción infinita, no es más que el sitio de la lectura" (2007, p. 17).

texto sin discurso y al verlo intenta interpretarlo, o bien decretarlo un sinsentido, y en ambos casos lo destruye[2].

En occidente, sin llegar a la renuncia del contenido, pero sí en busca de una claridad de lectura, muchos textos optan por la síntesis en el ensamblaje de sus partes. Esa opción se hace sobremanera evidente en los breves ensayos Puente y puerta y El asa del sociólogo y filósofo Georg Simmel. Textos que, sin dejar de ser científicos, reducen a un mínimo la dimensión explicativa en virtud de la intencionalidad de las figuras que comparecen: elementos provistos de una identidad tan marcada en el mundo vivido y onírico del lector, que con simplemente aproximarles las ideas de fondo, estas se prenden firmemente a ellos alcanzando el breve texto, en el acto, la profundidad conceptual deseada. En este desplazamiento lúdico-constructivo que el autor propone, y a diferencia de otros textos en los que toma como excusa un sentimiento como la coquetería o la avaricia, las figuras aludidas las constituyen las efectivas cosas materiales que suscitan los vocablos *puente, puerta o asa*, que el lector calza sin problemas en un puente que recuerda, en la puerta de su casa o en el asa de la taza en que bebe al momento de la lectura. Quien ya conoce a Simmel leerá de inmediato esa profundidad psicológica que aparece también en los demás textos del autor: el principio heurístico en la distinción entre forma y contenido y la narración de la fatalidad que subyace a la cultura moderna, dada por la condición paradójica, dual, del sujeto narrado. Esa parte conceptual migra entre unos y otros escritos del autor, pero a diferencia de lo que ocurre con los ensamblajes plásticos, por ejemplo con los de Duchamp, donde, a pesar de migrar de obra en obra, el concepto permanece enigmático, lo que se traspasa de uno a otro de los escritos de Simmel es la tesis científica del autor, que el lector va reconstruyendo cada vez con más nitidez en la lectura acumulativa de los ensayos, pero que gracias a la claridad de las figuras con las que la ensambla se le aparece también incipiente, como una grata sorpresa, a quien recién empieza a familiarizarse con la obra del teórico alemán.

Si ha de insistirse en la analogía con el artista plástico, podría decirse que en los textos que tratan de sentimientos o actitudes —como la

2. "El quehacer del haiku —señala Barthes— es que la exención del sentido se lleve a cabo a través de un discurso perfectamente legible (contradicción denegada al arte occidental, que no sabe oponerse al sentido más que volviendo su discurso incomprensible), (…) esa suspensión del sentido que nos resulta la cosa más extraña puesto que vuelve imposible el ejercicio más corriente de nuestra habla, que es el comentario" (2007, pp. 18-19).

avaricia, la coquetería, la cita o la aventura—, Simmel emula el gesto de un pintor o un escultor que lucha con la piedra o el pigmento para convertir arquetipos en imágenes; pero que en estos otros, que trabajan con la alusión directa a cosas materiales, la figura de su autor puede equipararse a la de un ensamblador que, extasiado ante la identidad de unas partes que simplemente encuentra, las hace colapsar crudas, actuales, con el objeto lógico y atemporal de su pensamiento. En efecto, para Simmel tanto el puente y la puerta son, como lo serían para un artista plástico, figuras en las que lo no visible aparece fácilmente si se dirige a ellas una mirada profunda. En el último párrafo de Puente y puerta escribe:

> Si bien la frecuencia con que la pintura emplea a ambos [los modelos puente y puerta] también se puede atribuir al valor artístico de su mera forma, existe, sin embargo, también aquí, aquel encontrarse pleno de misterio con el que la significación puramente artística y la perfección de una imagen se muestra siempre al mismo tiempo como la expresión más exhaustiva de un sentido en sí no visible, espiritual o metafísico (2001, p. 25).

Los dos textos reseñados son incisivos y agudamente actuales, y por ello, enormemente placenteros de leer. Las imágenes que cada uno reúne son tan claras como la propiedad que comparten como ensamblajes: la de ser instrumentos de sondeo en esa profundidad a la que son capaces de trasladar al lector. En la introducción de *Imágenes momentáneas*, Esteban Vernik (2007, p. 18) señala que, en efecto: "En su intento por captar el espíritu evanescente (…) Simmel recurre a un principio de conexión entre el nivel superficial de lo observable en la vida cotidiana y el nivel de los valores últimos". En su *Filosofía del dinero* refiere esta intención al trazado de una "línea directriz que vaya desde la superficialidad del acontecer económico hasta los valores y significaciones últimos de todo lo humano" (Simmel, 2003, p. 25). Esta intención la identifica Simmel en otro texto como "un anhelo metafísico, uno solo, que se manifiesta equilibradamente en la relación buscada entre la parte y el todo, la superficie y la profundidad, la realidad y la idea" (citado por Vernik, 2007, p. 135)[3]. En efecto, Simmel equipara el acto de ver en cualquier detalle de la vida

3. Vernik lo cita como: G. Simmel, *Aus einer Familienchronik* (De una crónica familiar, 1916, 1918), sin publicar, se edita en GSG, vol. 24.

la totalidad de su sentido a la idea de una "sonda" o de una "plomada" —término que ya usaron Nietzsche y Schopenhauer—. La sonda —escribe Simmel— "la envía el individuo no mediado, el que existe simplemente, a la capa de las últimas significancias espirituales"[4] (Rammstedt, p. 130).

La imagen es elocuente: una puerta, un puente o un asa, están atascados en la costra agujereada de la superficie sin poder atravesarla ni moverse, atados al peso enorme de un objeto lógico que pende de ellos hacia un vacío profundo. Simmel deduce así de objetos sacados directamente de la realidad, y en un movimiento que es muy cercano al de un artista, la totalidad del sentido de la vida, y lo hace desde una contemplación estética que reconoce intuitivamente esta totalidad en las cosas individuales. Construida la imagen formal de estos textos, puede vislumbrase ahora esa profundidad a la que asoman.

Simmel comienza indagando en lo aparentemente obvio: que un puente une dos bordes mientras los separa y que impone una dirección ofreciendo al mismo tiempo la libertad de decidir en qué sentido se cruza; que una puerta en un muro permite aislar lo propio de lo ajeno y que otorga también la libertad de transgredirla para regresar cuando se desee; y finalmente, que un asa pegada a un recipiente permite acceder a este funcionalmente sin cuestionar sus formas, aunque sean voluminosas, texturizadas o indiferentes a la transmisión térmica del líquido que contienen. Estas tres figuras, diminutas en lo cotidiano, se tornan monumentales al usarse como analogías de los constructos especializados que arman las personas en sus relaciones con los sistemas sociales más o menos estables que los rodean, en el intento de lograr expresar libremente, en ellos y fuera de ellos, su subjetividad. Para Simmel, el ser social, ese "ser fronterizo que no tiene ninguna frontera" (2001), tiende puentes porque se une a cosas que a la vez desea mantener cautelosamente distantes o indiferentes; usa puertas para confinar un espacio privado que le permita desarrollar las infinitas formas de su ser, pero en el seno mismo de las limitaciones y de la terrible finitud que el orden social y el convencionalismo exterior le imponen; y requiere, además, un punto de asidero eventual, una junta de conexión que, desde su círculo estrecho, le permita penetrar el círculo externo que desde fuera lo articula, tal como

4. Rammstedt lo cita como: Georg Simmel: "Rembrandt", GSG, vol. 15, p. 311.

lo expresa el autor en el último párrafo de El asa, "como si fuese el brazo que uno de los mundos —sea el real, sea el ideal— extiende para alcanzar al otro y atraerlo a su interior, y para dejarse alcanzar y atraer a su interior por el otro" (2002), sin que esto implique rupturas sino la consecución, entre ambos, de una unidad formal.

Objetos concretos

Esteban Vernik señala, también en la introducción a las *Imágenes Momentáneas*, que T. W. Adorno, a pesar de sus desacuerdos, reconoció que Simmel, en tanto filósofo de lo cotidiano, fue "el primero, a pesar de su idealismo psicológico, en efectuar ese retorno de la filosofía hacia los objetos concretos" (Adorno, citado por Vernik, 2007, p. 21).

En virtud de ello sus ensayos "tratan de cosas fugaces y poco llamativas de nuestro mundo vivencial, de cosas que parecen contradictorias en sí, que encierran paradojas, que no exigen ser solucionadas, sino que, como paradojas, son socialmente funcionales" (Rammstedt, 1977, p. 134). Estos objetos concretos, estos paradójicos aparatos de supervivencia que las conductas sociales de las personas instalan entre sí, estas sutiles maniobras de mediación añadidas *in vitro* al mundo y que diagnostican que los hombres modernos solo pueden mantener su humanidad aproximando artificialmente los límites abstractos de lo individual y lo colectivo, de la subjetividad y la necesidad, parecen ser, en sí mismos, ensamblajes. Como tales, son también formas estéticas dadas a la contemplación. Simmel encarna estos objetos concretos en cosas materiales como la moneda en *Filosofía del dinero*, o en agudas metáforas como la de un puente, una puerta, un asa, un marco o una ruina, en ensayos como los que aquí se analizan. En otros ensayos lo hace incluso bajo figuras aún más sofisticadas como una máscara, un coqueteo, una aventura, un juego o una cita; pero admite que donde mejor los encuentra encarnados, bajo la forma de una síntesis de las realidades opuestas de lo "transitorio y lo eterno", es en el objeto artístico. En Acerca del problema del naturalismo escribe:

> Solo cuando entendamos que el arte significa aquel tercero —igual de alejado de la realidad como de la arbitrariedad subjetiva—, y que este consiga de este modo que el impulso subjetivo naturalista del creador, su libertad,

> genere aquello que es necesario según las exigencias objetivas del arte, solo entonces podemos empezar a ver por qué en la gran obra de arte se anula el carácter de contrario de las otras dos grandes contradicciones que se suelen repartir nuestra relación con el mundo: la libertad y la necesidad (Simmel citado por Rammstedt, 2007, pp. 131-132).[5]

Esta afirmación, que alude a esa conciliación inalcanzable a la que aspiraría la experiencia estética de la modernidad de saldar la fisura entre sociedad e individuo, en un acto consciente de su inaplicabilidad, esencialmente fatalista pero al mismo tiempo constructivo y liberador en su impulso congénito, describe exactamente la fisonomía inquietante que, a la vuelta de unos pocos años, adquirirían algunos de los más conmovedores y preciados objetos paradigmáticos de la vanguardia artística de principios del siglo veinte. Nombraré dos de ellos: el *Cuadro negro sobre fondo blanco* del suprematista ruso Kasimir Malevich (1878-1935) y la casa Moller, del arquitecto austríaco Adolf Loos (1870-1933).

En el cuadro de Malevich, pintado en 1913, la mancha negra, plana y cuadrada que aspiraba a no representar nada, terminó representando, en palabras del propio autor, el vano de una ventana oscura en la que en cualquier momento se asomaría un rostro. El cuadro se transforma de este modo en un puente, en una estructura que, al tiempo que deja un testimonio de la existencia de lo abstracto, anuncia nuestra imposibilidad de experimentarlo como tal. En la casa Moller, proyectada en Viena en 1927, una fachada simétrica e inexpresiva oculta, sin contradecirlo funcionalmente, un interior de espacios libres y fluidos. T. W. Adorno opinaba que la obra de Loos "jamás suelda la fractura entre sujeto y objeto, y antes que fingir una conseguida conciliación, prefiere quebrarse" (citado por Tafuri & Dal Co, 1980, p. 118). Para Loos, ciertamente, la casa era una especie de objeto paradójico, un templo para la vida en cuanto es capaz de preservar su hermetismo. "La casa —escribió Loos— no debe expresar nada al exterior. Toda su riqueza debe manifestarse en su interior"; "es un recinto racional, impenetrablemente neutro. No puede leerse pues no dice nada; más bien hace algo" (1993, p. 12).

5. Citado por Rammstedt como: Georg Simmel: "Zum Problem des Naturalismus" (Acerca del problema del naturalismo), GSG, vol. 20, pp. 220-249, 242.

La casa es un elemento de discontinuidad, como una puerta, que también posee una máscara, y que es a la vez un puente o un asa que facilita la continuidad de la vida. Ambos artefactos poseen esa belleza superior que Simmel, refiriéndose a la unidad formal del asa con su vaso, denominaba "supraestética", y que aparece cuando el objeto permite ver, en su constitución, la paradoja o la dualidad de la que precisamente surge[6].

Ensamblajes

La belleza supraestética a la que alude Simmel está presente también en esos otros objetos sociales inmateriales que operan sutilmente todos los días, pero que pasan desapercibidos debido al ámbito de cotidianidad en que los instalamos. Y no se nos aparecerán portadores de esa belleza a menos que los tornemos en sujetos intencionados de análisis, como le sucede al viajero cuando observa que ocurren en otra cultura con toda naturalidad en lo que para él constituye un exotismo. Roland Barthes se asombraba al ver en las calles del Japón de los años setenta formas sociales muy concretas pero extrañas al occidental. "[En] la calle, en un bar, en una tienda, en un tren, acontece siempre algo, escribía Barthes. Ese algo —que, etimológicamente, es una aventura— de orden infinitesimal: es una incongruencia de ropaje, un anacronismo de cultura, una libertad de comportamiento, un ilogismo de itinerario", eventos que "solo brillan en el momento en que se los lee, en la escritura viva de la calle". "Lo que esas aventuras dan a leer (allá soy lector, no visitante, expresaba Barthes), es la rectitud del trazo, sin estelas, sin margen, sin vibración; tantos comportamientos pequeños (de la vestimenta a la sonrisa)". "[Esto] es lo que

6. Rammstedt señala, en el posfacio de *Imágenes momentáneas*: "en la nota en que, haciendo balance de su vida, [Simmel] se pregunta qué logro científico suyo habría de considerarse una aportación al desarrollo del espíritu, menciona, en el apartado de la metodología, que su *Filosofía del dinero*, es el 'intento de desarrollar a partir de un solo elemento cultural la evolución cultural interna y externa entera, de entender la línea individual como símbolo de la imagen global'". Simmel, apunta Rammstedt, remite específicamente al "tipo de trabajo sobre el asa, las ruinas, el marco, el puente y la puerta y otros, en los que se muestra que cualquier pequeña superficialidad esconde un canal que la une con las últimas profundidades metafísicas", que, citando al propio Simmel, "Surgen a partir de un anhelo metafísico, uno solo, que se manifiesta equilibradamente en la relación buscada entre la parte y el todo, la superficie y la profundidad, la realidad y la idea" (2007, pp. 134-135).

parece decirme a su manera el joven ciclista que lleva en su brazo alzado una charola de arcilla; o la muchacha que se inclina con un gesto tan profundo, tan ritualizado que pierde todo servilismo: todos estos incidentes son la materia misma del *haiku*" (2007, p. 18).

Dirigiendo entonces una mirada intencionada a nuestra propia cultura, sería posible captar un sinfín de hechos efímeros de relación. Recuerdo, por ejemplo, al barrendero que solía colocar tres montículos de hojas secas atravesados de manera estratégica en la ciclovía, de modo que al menos sobre uno de ellos tendría que pasar la siguiente bicicleta, dispersando las hojas. El ciclista sentiría probablemente algo de culpa y de enojo, y el barrendero habría logrado, en el nivel más tenue, que sus miradas se cruzasen, y en el más aparatoso, un intercambio de palabras que probablemente terminaría en un apretón de manos y en el intercambio de saludos cada vez que, de allí en adelante, sus individualidades se encontrasen en la ciclovía. Esto, en el ámbito del imaginario simmeliano, tiene mucho de puente o de asa, pero también de aventura o de juego, e incluso de una leve coquetería que trasgrede los límites de lo que normalmente sería de esperar. Es un ensamblaje que aproxima las subjetividades de dos personalidades disímiles articulándolas en el marco del sistema social y cultural que las contiene a ambas.

Respondiendo a esas mismas fuerzas ingeniosas y creativas en el ámbito de lo eventual, abundan en las calles todo tipo de armatostes materiales, hechos espontáneamente por las personas a partir de una reunión simple de cosas que hallaron a la mano, propensas a ser unidas. Son también paradojas, estructuras que quedan abandonadas, testimonio de los roces en las relaciones sociales y los desfases de la vida cotidiana; objetos de contemplación; *haikus* de occidente. Entre ellos puede mencionarse algunos: la silla del cuidador de automóviles en un estacionamiento compuesta por restos de dos muebles; el asiento que se formaliza al atornillar una tabla a un grueso tronco cortado, y que aprovecha el tronco alto y más delgado de otro árbol adyacente como su respaldo, y la sombra de su follaje; el alambre atado a un par de bloques de cemento improvisadamente constituidos que, al separarse, forman una barrera que evita que los automóviles se estacionen en ese lugar; o la vivienda emplazada en el interior de un *container* auxiliada por un baño químico adosado y un tanque de agua instalado en el techo. Son artefactos que simplemente suceden, que dialogan con la totalidad sin buscar respuestas, pero que no

contradicen la continuidad de la cultura, en una irresolución que es estética —o supraestética, en términos de Simmel— porque logra, como sin proponérselo, hacer colapsar lo infinitamente incalculable en un modesto ensamblaje pleno de sentido.

Bibliografía

Barthes, R. (2007). El haiku. En R. Barthes, *El imperio de los signos*. Barcelona: Seix Barral.

Loos, A. (1993). Arte vernáculo. En A. Loos, *Escritos II. 1910-1932*. Madrid: El Croquis Editorial.

Rammstedt, O. Las instantáneas, subspecie aeterritatis de G. Simmel. En G. Simmel, *Imágenes momentáneas, subspecie aeternitatis*. Barcelona: Gedisa.

Simmel, G. (2001). Puente y puerta. En G. Simmel, *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona: Península.

Simmel, G. (2002). El asa. En G. Simmel. *La aventura. Ensayos de estética*. Barcelona: Península.

Simmel, G. (2003). *Filosofía del dinero*. Granada: Comares.

Simmel, G. (2007). *Imágenes momentáneas, sub specie aeternitatis*. Barcelona: Gedisa.

Schorske, C. (1988). Rebelión en Viena. A&V, 15 (12).

Tafuri, M. & Dal Co., F. (1980). *Arquitectura contemporánea*. Madrid: Aguilar Editores.

Vernik, E. (2007). Aguafuertes Simmelianos. En G. Simmel, *Imágenes momentáneas, subspecie aeternitatis*. Bercelona: Gedisa.

CAPÍTULO III
DEL MÉTODO

La metodología implícita: forma y autorganización social[1]

Jean Remy

Sociólogo
Docente Université Catholique de Louvain, Bélgica

La descripción que hace Georg Simmel de la vida de una metrópolis como Berlín nos invita a interrogarnos sobre la metodología —sistemática, coherente, pero implícita— que inspira su obra. Explicitarla hace posible comprender mejor la especificidad de su aporte a la sociología. Para ello, mostraremos hasta qué punto su abordaje de lo social tiene como punto de partida el *sistema de la personalidad* en sus vínculos recíprocos con el *sistema social* y *cultural*, y, cómo se inscribe, en esta perspectiva, el estatuto de la *acción recíproca* y de la *forma*. La forma, dotada de propiedades estructurales en la medida en que es capaz de articular tensiones entre dos polos en competencia, aparecerá entonces como un modo de estructuración de lo social y de su inteligibilidad. Es así que la génesis de las formas participa de una autorganización de lo social. Pero estas tienen efectos ambivalentes, mientras más se elaboran y se multiplican, mayor es el riesgo de descomposición, lo que conduce a la búsqueda de una experiencia totalizante.

La filogénesis de las formas y su coexistencia nos ayuda a comprender la contribución del autor a la problemática del cambio social. Esta contribución se hace más evidente aún si se resalta la significación que asume la forma en el marco de una matriz conceptual más compleja, donde intervienen la figura, el contexto y las posiciones sociales. Simmel se refiere a esta matriz solo de manera alusiva, pero nos detendremos en ella ya que nos permitirá confirmar el carácter sistemático de su metodología.

1. Extracto de *Georg Simmel: ciudad y modernidad*, bajo la dirección de Jean Remy, L'Harmattan, París, 1995. Traducción: Guadalupe Santa Cruz.

Inteligencia de lo social a partir del sistema de la personalidad

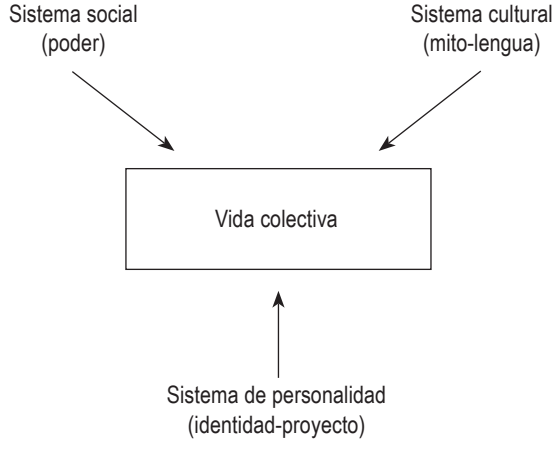
Para apreciar el aporte de Simmel a la sociología hay que adoptar su punto de vista. Se podría decir que no es un sociólogo por el hecho de que no pone en el centro de su análisis el poder o el actor colectivo, nociones que están presentes en su obra, pero de manera periférica a lo que estructura el fondo de su interpretación. Se podría, asimismo, minimizar su aporte porque no se refiere a la cultura como entidad autónoma, ni hace referencia al mito y sus recursos analógicos, aunque sí lo hace, de manera lateral, por ejemplo, en su texto sobre el individualismo germánico. Estos juicios negativos sobre los aportes de Simmel son tributarios de una sociología que busca analizar la vida colectiva privilegiando un punto de vista exclusivo. Es muy distinto proponerse una sociología que valoriza una matriz de múltiples entradas, cuya riqueza analítica se basa en privilegiar una entrada por sobre otra, según sea el problema que aborde. Una de sus entradas específicas consiste en analizar la vida colectiva desde la dinámica del sistema de la personalidad, a partir de la consideración de lo social como una mediación para la realización de uno mismo. Para Simmel, la cultura tiene tanto más sentido cuanto contribuye a ese perfeccionamiento personal, por lo que intentará comprender a través de cuáles mediaciones se resuelven las tensiones propias de las exigencias biopsíquicas.

La entrada a través del sistema de la personalidad no significa que Simmel se encuentre en la línea del individualismo metodológico, aunque algunos de sus aportes puedan ser usados en este sentido. Al poner en relación lo social con la realización de uno mismo tampoco se inspira en la imagen de un individuo racional. No hace del individuo la unidad de base del análisis —es la acción recíproca la que cumple este papel—, dejando en claro que la interacción no es un simple componente de la situación en la que el individuo hace sus opciones, en el marco de decisiones individualmente autónomas. Por lo demás, para llevar a cabo sus análisis oscila constantemente entre una perspectiva micro y macro.

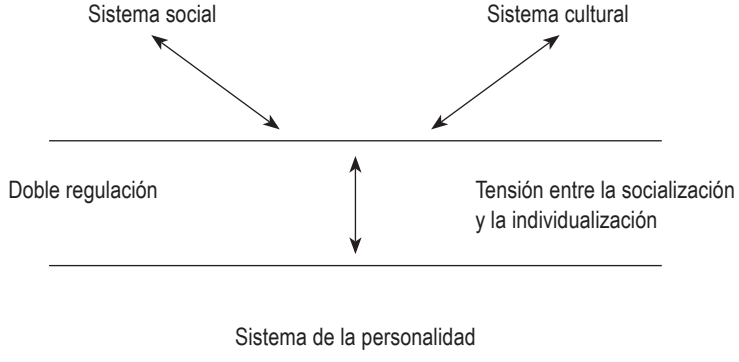
Las formas son para Simmel un recurso de mediación decisivo, pero están relacionadas con otros elementos que estructuran lo social, por ejemplo, el poder (véase al respecto su análisis de la prostitución). También se refiere a elementos de estratificación, incluso de clases sociales, para explicar la importancia cuantitativa de las posiciones intermedias que aseguran el éxito de una forma como la moda, dado que la moda

con sus ritmos corresponde al "tempo" de estas posiciones sociales. De ahí pasa a elementos de contexto, subrayando la afinidad electiva entre los intercambios monetarios y una democracia sustentada en los juegos cuantitativos. Las dos formas de intercambio se refuerzan recíprocamente y es así como se compone una cadena explicativa en la que la estructura social y el poder nunca son analizados en sí mismos. El modo de abordar el conflicto es revelador de su perspectiva. Para él, la dinámica social está constituida a la vez por fuerzas de unión y de oposición, sin dotar a las unas de positividad y a las otras de negatividad, y sin que esta estructura contradictoria lo lleve a interesarse en los vínculos entre el conflicto y la dominación social; incluso pasa fácilmente de la rivalidad interindividual en una pareja a los conflictos entre grupos. Si la discontinuidad es importante para un análisis desde la perspectiva del sistema social, esta se vuelve menos relevante para comprender cómo se construye la vida colectiva a través de una dinámica psicosocial, o cómo la realización de uno mismo pasa por la mediación de lo social. Sus aportes pueden complejizar un análisis del poder, siempre y cuando se vaya más allá de la yuxtaposición de perspectivas para llegar a una matriz compleja de varias entradas.

ESQUEMA 1:
UNA PLURALIDAD DE ENTRADAS PARA ANALIZAR LA VIDA COLECTIVA



ESQUEMA 2:
AUTONOMÍA RELATIVA Y JERARQUIZACIÓN



La doble regulación psíquica y social

Para Durkheim el individuo es un ser caótico, de deseo ilimitado, fundamentalmente anómico. Está regulado por la sociedad y las representaciones a las que adhiere le proponen un ideal moral de origen colectivo. En esta concepción, el individuo socializado es en última instancia un ser bajo influencia, perspectiva compartida por un buen número de sociólogos. No es el caso de Simmel, cuya intuición respecto de la tensión entre una doble regulación, psíquica y social, se encuentra en las antípodas. Para él, esta tensión debe resolverse mediante la emergencia de las formas. Se entrelaza así un doble proceso: el de individualización estructurado, de manera recíproca, por el de socialización. La subjetividad es, por lo tanto, una instancia autónoma que no puede ser enteramente determinada, ni por una estructura cultural, ni por una lógica de clase social. El individuo, junto con tener propensiones antinómicas, está dotado de una capacidad de autorregulación, lo que permite hablar de un sistema de la personalidad. Sin embargo, la subjetividad se constituye solo a través de un intercambio social, que Simmel llama la acción recíproca, de la que se desprende la producción de formas sociales en las que los individuos quieren a la vez ser reconocidos y diferenciados. Así, el individuo supera la ansiedad de la opción solitaria, a la vez que afirma una voluntad de libertad y de realización de sí mismo en la cotidianidad. Esta génesis de las

formas encuentra una formulación ejemplar en su texto sobre la moda, donde queda de manifiesto que la forma es una mediación que articula la regulación social y personal.

Las tensiones —insuperables— fundan el dinamismo social, y son las formas las que aseguran una modalidad de coexistencia sin por ello llegar a una resolución. El individuo, sin embargo, aspira a una superación definitiva y se esfuerza por anticiparla en momentos excepcionales de síntesis, como ocurre en la experiencia estética o en la experiencia religiosa. Esos momentos excepcionales pueden convertirse en referencias a partir de las cuales la realidad cotidiana sea percibida como carencia, lo que produce el sentimiento de una distancia propia de la búsqueda de un más allá. El *aventurero* y el *jugador* son dos figuras en que esta preocupación por neutralizar la distancia se expresa en una exaltación respecto de la experiencia de una superación. El *blasé* representa la figura inversa del que sigue decepcionado a pesar de sus múltiples experiencias. Una síntesis de estas dos actitudes se encuentra en el *esteta* o en el *místico*.

La realidad cotidiana está más acá, desde donde genera de manera más o menos intensa este tipo de aspiración. Aunque la socialización permita objetivar referencias que regulan el intercambio social, subsiste una tensión entre estas referencias objetivas y las inclinaciones subjetivas. Si la forma permite una realización de sí mismo, constituye al mismo tiempo un riesgo de perderse. La ambivalencia va a regir el conjunto del periplo, incluyendo las formas estéticas y religiosas, cuya objetivación sigue siendo de doble efecto. Dada esta ambivalencia, ninguna situación social puede comprenderse como una variable discreta que suponga una respuesta de sí o no.

Las propias formas están sometidas a una evolución que se encamina hacia una objetivación creciente. Una forma determinada pasa por un periodo de génesis, maduración y cristalización. Cada forma, además, toma lugar respecto de formas ya existentes, involucrándose en una evolución de mayor envergadura. A medida que se desarrollan las sociedades, se produce una multiplicación de las formas y un complejo agenciamiento entre ellas. En la sociedad contemporánea surgen afinidades electivas entre la moda, el dinero, la metrópolis, la democracia, y es a través de esta complicidad que se refuerza recíprocamente aquello que sucede en cada faceta de la vida social, toda vez que el movimiento está orientado por una propensión a la ampliación de los intercambios.

Las formas marcan, así, etapas en el nivel tanto de la temporalidad individual como en el de la temporalidad colectiva. En la primera, el movimiento se inspira en la búsqueda de un más allá, y en la segunda, el eslabonamiento responde a potencialidades de intercambios ampliados; ahondaremos en esto más adelante. Si bien la individualización y la socialización se entrelazan en una evolución cronológica, Simmel enfatiza los procesos y no se detiene en los acontecimientos que explicarían la sucesión. En el plano individual, por ejemplo, no establece una intriga de la que derivaría la sucesión espacio-temporal de un relato de vida, como tampoco le preocupa la dramatización que resulta de ciertas situaciones. Desde la perspectiva de una temporalidad colectiva, Simmel no construye, como Weber, una sociología histórica para comprender una secuencia colectiva en que los acontecimientos importantes serían únicos.

Simmel no se preocupa de las relaciones de poder en situaciones semiestructuradas, en las que las reacciones de los *partenaires* son semialeatorias. En este sentido, no hay dilemas en la sociología de Simmel, por lo que esta puede parecer inspirada en un esteticismo etéreo. Lo que Simmel hace es definir los dilemas en otros términos, particularmente desde lo trágico de la cultura, desde el drama central de la sociedad de hoy, que ofrece un cúmulo de posibilidades, aunque la búsqueda de espiritualidad pueda empantanarse en las materializaciones objetivas. Alejado de las vulgatas sociológicas que razonan como si el sujeto fuese incompetente, propone que la sociología sea capaz de análisis lúcidos que le permitan al individuo desarrollar su capacidad reflexiva.

Habiendo explicitado el punto de partida de Simmel, podemos ahora intentar identificar el lazo social desde el cual hace sus observaciones. Este nos parece cercano al punto de vista del intelectual, tal como lo define Weber, el que se caracteriza por estar atrapado en una desolación psíquica sin verse necesariamente afectado por el desamparo material. Para Simmel esta experiencia cotidiana se desarrolla en la gran ciudad de Berlín, enfrentada a la cultura cosmopolita, de simultánea positividad y ambivalencia, y es en este marco que descubre la génesis de las formas, la tensión entre las formas y el juego con las formas. De este juego intersticial de uno mismo y de lo social resulta para cada cual una obra personal y colectiva, donde es más gravitante el contenido de la invención que el tiempo de trabajo que hubo de consagrarle el creador.

La acción recíproca y la forma

Si la regulación biopsíquica constituye un punto de apoyo para la emergencia del dinamismo social, este debe vincularse a un punto de apoyo complementario que deriva de una implicación recíproca entre las personas y de un vínculo interno de estas con el conjunto del cosmos. El reconocimiento de este doble apoyo constituye una nítida diferencia con el individualismo metodológico. Supone que junto con una regulación personal se desarrolla una regulación social, lo que permite que se distingan y a la vez se entrelacen un proceso de individualización y uno de socialización.

La forma surge de la acción recíproca o, más bien, de una agregación de múltiples acciones recíprocas. No resulta de un compromiso utilitario basado en un cálculo de interés, sino que ella misma deriva de un proceso de reconocimiento recíproco, a partir del cual se construyen una representación y una práctica comunes que son portadoras de sentido. Así, por ejemplo, la moda no ha sido concebida para ser una forma de intercambio que permita expresar a la vez la individualización y la socialización por iniciativa de algunos e impuesta desde el exterior. Aun cuando su invención ocurra en ciertos grupos, ella se generaliza por complicidad interna, lo que le otorga su sentido profundo a un proceso de imitación. La moda adquiere mayor peso en la medida en que nos encontramos en un contexto en que cada cual tiene problemas de ubicación respecto de los otros, como es el caso en la metrópolis. La forma es operante porque es plausible, lo que supone que se reconoce su pertinencia.

La acción recíproca resulta de una implicación que supone una cierta equivalencia entre el yo y el otro, y origina la motivación. Tal como lo dice el autor en *Problèmes de la sociologie des religions*:

> Súbitamente, podemos sentirnos profundamente conmovidos (…) por algo aparentemente muy común, que, por un acuerdo secreto con lo más secreto de nosotros mismos, provoca en nosotros una agitación apasionada (…) En esas experiencias a veces experimentamos una cierta tensión o una exaltación, como si un alma se manifestara ante nosotros y nos hablara (…) (Simmel, 1964, p. 15).

Al afirmar esta relación orgánica intrínseca entre el yo y el otro, Simmel toma posición contra la concepción del espacio que inspira al

pensamiento racionalista y, más aún, al positivismo. En esa concepción los seres y las cosas tienen entre sí una relación de exterioridad regida por la distancia, la que permite comparaciones empíricas en términos de similitudes y diferencias; de estas últimas podemos deducir un pilar de la geometría euclidiana que permite concebir lo social a partir de un pensamiento racional. J. P. Vernant (1965) lo destaca claramente al referirse a la evolución de la Grecia antigua, donde la representación del mundo a partir de la geometría euclidiana permite objetivar el espacio y por lo tanto instrumentalizarlo. El éxito de esta geometría tendrá una incidencia sobre el dominio racional de diversos aspectos de la vida social. Así, en urbanismo será posible imaginar el plano de una ciudad de un modo distinto al que se da desde un orden cósmico regido por las coordenadas solares, como es el caso del modelo de ciudad en damero para proyectar en el suelo una sociedad igualitaria en que los elementos son intercambiables. Es de esta manera que se construyen complejas referencias entre diversas pretensiones del racionalismo occidental. Dicha representación colectiva del espacio está en la base de diversos modos de conocimiento. Para Gurvitch el vínculo es tan pertinente que descarta la posibilidad de una multiplicidad de espacios, mientras que enfatiza lo esclarecedor que es considerar una multiplicidad de tiempos.

La actitud de Simmel es diferente. Para él el proceso de evolución histórica pasa por la capacidad de distinguir el sujeto del objeto. Al reafirmar la complejidad no se trata de volver a una situación en que el hombre dejaría de ver la naturaleza como una realidad que le es exterior, sino de articular las diversas dimensiones en que la implicación se combina con el sentimiento de alteridad. El niño debe aprender a reconocerse en el mundo exterior a medida que puede aprehenderlo como otro. La ciencia, al afirmar la exclusividad de la exterioridad, se desarrolla como un mundo autónomo que abarca el saber cotidiano. Es necesario un reequilibrio, aceptar representaciones del espacio en que las diversas dimensiones están imbricadas unas con otras. Esto le permite a Simmel abordar la complejidad de la relación con la alteridad, que supone una implicación recíproca al mismo tiempo que una separación. Si la implicación recíproca origina la motivación, solo la distancia crea una diferencia que le otorga a la alteridad un fuerte estatuto atractivo. La acción recíproca supone este doble registro y contribuye a desarrollarlo. Las alteridades recíprocas se refuerzan en sus diferencias a través de las formas en las que se expresan,

de lo que resulta un relativismo de las síntesis con atracción entre versiones distintas pero complementarias. Ocurre lo mismo con la atracción entre la cultura femenina y masculina, entre el individualismo germánico y el individualismo latino. Al no ser mutuamente exclusivas estas síntesis relativas, cada una experimenta en sí misma la atracción por la otra versión y adhiere a ella en una parte de sí misma. Así, cada cual es más o menos cercano y extranjero respecto de los otros. El *extranjero*, como personaje particular, es la forma por excelencia de la alteridad. Adquiere, por ello, un estatuto original como mediación en situaciones problemáticas y como conjunto de recursos que fomenta la ampliación de los intercambios. Este estatuto deriva de un modo particular de inserción espacial. Está aquí hoy, sin haber estado ayer, y puede ya no estar mañana. Es un universal concreto que constituye nuestras particularidades, a la vez que suscita una exigencia de superación.

Esta apertura de cada uno a las otras versiones, así como la mediación del extranjero, crean un potencial de unidad fundamental. Tal búsqueda se dirige a una universalidad muy diferente de la universalidad abstracta que se impone por deducción lógica, ya que en ese caso la intelectualidad se presenta como regla general de la vida en sociedad. Se corre entonces el riesgo de no advertir que tanto el individuo como la sociedad son dos unidades ficticias, puesto que la fuerza viene de la vida que impulsa el movimiento. La vida social surge de un proceso concreto que anuda en un juego dialéctico una tensión entre el particularismo y el universalismo.

La acción recíproca como fundamento de la "vida" social implica una doble desubstancialización: del sujeto y de la sociedad. Ambos son, radicalmente, de naturaleza relacional e intersubjetiva. Así se distingue el mundo del sujeto que se opone al mundo del objeto. El propio objeto no debe ser pensado en términos de substancia, menos aún convertirse en la analogía de base que permite comprender lo social. La sugestión de Durkheim, "tratar lo social como cosas", es totalmente inadecuada.

La acción recíproca genera un juego dual que se constituye en torno a diversas tensiones: la atracción se combina con la repulsión, y la asociación se compone con la disociación. Estas tensiones contradictorias están articuladas por las formas de sociabilidad. La moda como forma social (Remy, 1993) no corresponde a una utilidad en términos funcionales —por lo demás, todo lo que es exclusivamente funcional no está sometido a la moda—, tampoco tiene una significación estética, aunque puede

ser reapropiada en ese plano, ni está regida por una preocupación ética. Como señala Simmel, algunas mujeres aceptan vestirse en público de una manera que no se atreverían a mostrar en un encuentro privado. La moda es una forma de sociabilidad que permite articular exigencias contrarias, tanto psíquicas como sociales; es individualización al mismo tiempo que imitación; aceptarla no es fruto de una opción, rechazarla no es señal de personalidad fuerte. El análisis de la moda asume un carácter ejemplar para comprender el estatuto que le otorga Simmel a la forma como mediación que surge de la acción recíproca. Esta estructuración por la forma es dinámica, ya que asegura estabilidad y variación en el movimiento, y es de orden plástico, se modula a la vez que resiste; crea un espacio vectorial con una dirección que permite actualizar potencialidades. De allí que, para Simmel, las rígidas composiciones lógicas que encierran los comportamientos en reglas explícitas no sean el prototipo de lo formal.

La forma, en el sentido simmeliano, no abarca la totalidad de lo que el lenguaje común llama formal o informal; se refiere únicamente a la articulación dinámica entre contrarios. No se extiende a las formas sociales en el sentido de la morfología de Halbwachs. R. Ledrut (1984), reconociendo la importancia de la forma para el análisis sociológico, propone una tipología de las formas que supera ampliamente la definición de Simmel. Esta tipología intenta agrupar según criterios lógicos una multiplicidad de formas: la morfología tradicional, la forma máquina, la forma signo, la forma estético-matemática (Remy, 1993). En este inventario, la perspectiva de Simmel no es más que una perspectiva particular. Para evitar esta confusión entre lo formal en el sentido amplio y la concepción de la forma en Simmel, hemos propuesto retomar la sugerencia de J. Freund y utilizar el término de sociología "de la forma"[2].

Esta especificidad se refuerza aún más al reconocer la visión pragmática de la forma en Simmel. Se trata de un principio generador que no necesita ser enunciado para ser operante. Se asemeja a los sistemas vividos propuestos por Lévi-Strauss cuando se refiere a los sistemas de parentesco, que tampoco necesitan ser dichos para ser operantes; aunque para este último estos sistemas vividos están emparejados con sistemas pensados

2. En francés, el término "formal" es un neologismo (referido a la forma), que lo diferencia de *"formel"* (referido a la formalización). En español, al no ser posible tal distinción, optamos por la expresión "de la forma" (N. de la T.).

que operan al modo de los mitos. Esta necesidad de un lenguaje mental no es evocada por Simmel, para quien la reflexividad difusa es constitutiva del sujeto, contrariamente a Lévi-Strauss quien considera que la estructura permite negar al sujeto como entidad autónoma.

La forma, junto con vincularse a una pragmática, puede ser develada y explicitada por inferencia, pero no es construida por el investigador a la manera del tipo ideal weberiano. En este último caso, el investigador procede a través de una tipificación que le permite comprender la coherencia de una lógica de acción, selecciona rasgos que se hacen pertinentes en una realidad siempre más compleja que el modelo propuesto para comprenderla y lleva estos rasgos hasta su límite de coherencia, componiendo tipificación e idealización, lo que permite proponer líneas de fondo que construyen una lógica social. El tipo ideal es por lo tanto una herramienta para el investigador, le permite comprender la especificidad de un actor en sus transacciones con otros. La forma, en cambio, no puede reducirse a lo conceptual, puesto que debe articular lo sensible y lo inteligible; no elimina las tensiones ligadas al dinamismo de la acción, como lo hace el tipo ideal, según F. Raphaël (1970). A pesar de esta diferencia con el tipo ideal, la forma también permite deducir una coherencia pragmática entre una sucesión de actos, lo que a veces lleva a considerar la forma como un tipo ideal.

Aclarar lo que no es la forma permite comprender mejor su especificidad: no es un concepto, tampoco una configuración que estructure la percepción, como en la psicología de la forma; no es una representación y tampoco se reduce a una configuración rigidizada, como en el cristal, salvo en un estado límite en que corre el riesgo de perder toda positividad para afirmar los aspectos negativos de la alienación. Al reconocer lo que no es, sus rasgos positivos adquieren una significación particular. La forma tiene sentido en el movimiento, donde actúa como una mediación para resolver tensiones y orientar un dinamismo. Es fruto de la acción recíproca. Cierto peso tiende, sin embargo, a autonomizar las formas que, como en el derecho, pueden reducirse a construcciones mentales. Un largo proceso de interacciones sociales puede llevar a esta situación; se trata de no caer en la trampa.

Propiedades estructurales de la forma

Tensiones entre registros bipolares

La forma es una mediación indispensable ya que crea nuevas potencialidades y permite que la vida se desarrolle articulando una pluralidad de registros bipolares, algunos de los cuales ya hemos mencionado. Vamos, ahora, a retomarlos sistemáticamente para realzar las propiedades estructurales de la forma. Al evidenciar la especificidad de este enfoque puede quedar más claro su interés metodológico para quienes están preocupados de articular lo psíquico y lo social.

Ya explicitamos al inicio del análisis la tensión entre la socialización y la individualización, la que se combina con otro registro que compone lo sensible y lo inteligible. Luego, cada uno de estos polos puede ser examinado por sí mismo. La socialización supone una tensión entre la asociación y la disociación, de donde surge una nueva tensión entre particularismo y universalismo. Lo que sucede en el polo de la socialización encuentra su transposición en el registro de la individuación, que se constituye en torno a una tensión entre la homogeneización y la diferenciación, la atracción y la repulsión.

Ambivalencia de la forma

La forma es eficaz porque es a la vez consecuencia y causa. Su eficacia supone que se constituye como una entidad autónoma de carácter objetivo. Aparece entonces la ambivalencia de su estatuto, puesto que se crea un dualismo entre, por un lado, el sujeto y la intersubjetividad y, por otro, la objetividad de la forma. Esta objetivación es necesaria para que la forma se vuelva eficaz, pero es al mismo tiempo un riesgo, por lo que la objetivación se vuelve un dilema de doble apremio en el que debe encontrarse el intersticio correcto: ni mucho, ni demasiado poco. El dualismo se amplifica a medida que hay multiplicación de las formas, ya que una disposición de formas múltiples, en mutua implicación, refuerza el peso de la objetivación. Se pasa progresivamente de la forma formadora a la forma formada. La forma pasa por una secuencia genética: forma inactiva, maduración, cristalización. La vida que produce el sentido de las formas se

realiza a través de ellas, pero corre el riesgo de perderse en ellas (Freund, 1981, pp. 14-16). La forma es estructuralmente ambigua. Cuando crece el riesgo de alienación, se afirma lo trágico de la cultura. La cultura objetiva no puede ser considerada como un valor en sí, independientemente del perfeccionamiento que pueda brindarle a las personas. De este modo, la cultura, así como el derecho, puede dar lugar a una cristalización que pervierte el sentido de la forma.

La comparación de la cristalización de las formas en Simmel con la rutinización en Weber revela la diferencia de los enfoques. Weber, situándose desde la perspectiva del sistema social, ve en la rutinización un medio para generalizar una conducta y estabilizarla en el tiempo. La cristalización de la forma también es una generalización, pero su significado es mucho menos positivo, ya que es muy probable que vacíe la forma de su sentido.

El planteamiento que opone la forma formadora a la forma formada se expresa en el análisis de la forma estética como prototipo de la secuencia genética. En esta forma la impulsión primera es la experiencia emocional, aunque está ligada a una motivación externa. Nace por lo tanto de un dualismo entre el sujeto y el objeto que supone a la vez una distancia y una implicación. De esta experiencia estética nacen obras que tienen un carácter objetivo muchas veces inscrito en la materialidad, aunque estas obras deben, a su vez, ser capaces de suscitar la emoción. Pueden ser preservadas por lo que son ellas mismas y mantenidas en la memoria por una simple erudición intelectual. La vivencia es lo primero que genera una inteligibilidad de lo social. Provoca un desdoblamiento racional que puede aparecer posteriormente como un discurso sobre lo vivido. Esta tensión que resulta de la autonomización constituye lo trágico de la cultura, al que ya nos hemos referido. Tal imposición de la erudición corre a su vez el peligro de provocar un movimiento de rechazo que desemboca en una descomposición de la cultura, de la que resulta una oposición entre una sensibilidad exacerbada y un intelectualismo. Por un lado, existe una corriente que quiere rechazar las formas para expresar una interioridad pura, particularmente en el campo de la estética; es el proyecto del expresionismo. Por otro lado, se desarrollan corrientes que exaltan el intelectualismo abstracto, llegando a idealizar una matematización de lo social. Para Simmel, es esta descomposición la que caracteriza la crisis de la cultura moderna.

El creciente peso de las matemáticas sociales merece una reflexión particular. Para Simmel las matemáticas son una expresión pura de la intelectualidad, permiten superar la diferencia entre la cultura masculina y femenina, negando a la vez la especificidad del aporte de cada una. En ellas, las mujeres y los hombres pueden ser igualmente expertos sin que tenga que intervenir la complementariedad de sus diferencias. La regulación de lo social mediante la lógica abstracta de las matemáticas permite, como señala Baudrillard, imaginar lo social a la manera de una máquina, vale decir, como una realidad cuya cualidad es ser radicalmente asexuada. Dicho juego de abstracción que permite superar la diferencia entre los sexos es reductor de las tensiones que subyacen a la búsqueda de la unidad y de la totalidad. Esta intelectualización de lo social es uno de los riesgos de la sociedad contemporánea. Se trata, hoy, de evitar el doble peligro de una sensibilidad sin forma y de una inteligibilidad abstracta. Simmel no es ni anarquista ni nihilista, su visión trágica resulta del realismo que le es propio, en el que lo abstracto solo tiene sentido en lo concreto y recíprocamente.

Si la forma es ambigua debido al riesgo derivado de la objetividad, también lo es de otras maneras. Las formas más elaboradas permiten una regulación social, reforzando a la vez la libertad de cada cual; sin embargo, esta mayor libertad hace que la apropiación de la forma dependa de las posibilidades de cada cual, lo que puede tener efectos opuestos. Así, la metrópolis como espacio de libertad es simultáneamente una oportunidad de personalización y un riesgo de despersonalización, lo que depende de una capacidad personal y constituye el aspecto fundamental de la cultura; pero esta se distribuye de forma muy desigual, cuestión que debe ser vinculada a las posiciones sociales. Como señala Simmel (1987): "Si Jesús podía decirle al joven rico, comparte tu fortuna con los pobres, no podía decirle del mismo modo, comparte tu cultura". El reforzamiento de la persona es una exigencia estructural de la sociedad moderna y sin ello corremos nuevamente el riesgo de la descomposición de la acción recíproca. Resolver este problema supone tomar en cuenta las potencialidades de las diversas posiciones sociales.

El problema se complica, ya que las formas que generan la libertad valorizan posibilidades de intercambios ampliados y diversificados, lo que pone en valor el intercambio impersonal. Una comunicación a distancia permite la substitución de los *partenaires* y se convierte en una

forma de sociabilidad adaptada a la metrópolis, en connivencia con la generalización del dinero como principio que permite la comparación entre elementos heterogéneos, y abre el acceso a espacios múltiples. Tal potencialidad le otorga a la democracia toda su plausibilidad, puesto que supone que se establezcan equivalencias impersonales y, por lo tanto, abstractas, lo que le confiere todo su peso a la ficción jurídica de la igualdad frente a la ley. La moda interviene en este proceso en que diversas formas se refuerzan entre sí, al proponer puntos de referencia que permiten balizar un intercambio con otro sin conocimiento íntimo previo, lo que favorece un intercambio ampliado.

En este contexto contemporáneo, las formas de carácter impersonal se oponen a las formas que valorizan los intercambios personales. Surge el contraste entre la gran ciudad, que favorece la individuación, y la pequeña ciudad, que permite el reconocimiento de la singularidad. Nietzsche, que le tiene horror a la gran ciudad, encuentra a sus lectores privilegiados en las poblaciones metropolitanas (Simmel, 1989), porque estar inmerso en un medio donde predominan las formas de carácter impersonal crea un interés de reapropiación de la otra dimensión. Nos encontramos nuevamente frente a una doble síntesis, a la vez opuesta y complementaria; para Simmel la supervivencia de ambas es importante. Hoy, el arte de imbricarlas es un desafío central. Sin esta preocupación hay un riesgo de descomposición. Las formas son llamadas superiores cuando permiten un intercambio ampliado, abierto, flexible, y es esta superioridad lo que las vuelve tanto más ambiguas. Así, la condición humana está marcada por un sentido trágico insuperable, en que, junto con el desarrollo de las formas, se incrementa el riesgo. En esta coyuntura, donde formas impersonales de intercambio se refuerzan recíprocamente, la crisis de la cultura se hace permanente. Hay que sortear constantemente la amenaza de descomposición: sensibilidad exacerbada versus individualismo abstracto, individualismo excesivo versus despersonalización.

Obsesión por la descomposición y búsqueda de una experiencia totalizante

Consciente de que las formas están marcadas por múltiples ambivalencias y que estas llegan a un paroxismo en la sociedad moderna, Simmel está

obsesionado por el riesgo actual de descomposición y se interesa en todas las modalidades que ayuden a sortear este escollo. Para él, lo trágico de la coyuntura actual no desemboca en una actitud pesimista o fatalista: no manifiesta interés por las figuras que señalan una deriva social, ni se ocupa en la metrópolis del individuo marginal o de los *"paumés"*[3], es decir, de aquellos que no son capaces de gestionar una tensión, porque pierden todo punto de referencia. Prefiere abocarse a figuras que preservan una capacidad de composición, aunque se ubiquen en un nivel mínimo, como el *blasé*, o el jugador que propone en su texto sobre el aventurero. El *blasé* conserva una distancia personal, después de haberlo experimentado todo, y dado que sus expectativas han sido mayores, se encuentra amargado y decepcionado. El jugador tiene una reacción distinta: busca una experiencia alternativa a la rutina cotidiana y la encuentra particularmente en el juego de azar donde puede experimentar un contacto con una fuerza que lo sobrepasa y que, sin embargo, busca domesticar.

El desapego del *blasé* y la fascinación del jugador expresan la búsqueda de una experiencia totalizante que sin embargo no conduce a una recomposición fuerte, capaz de proponer un contenido cualitativo que estimule una progresión personal y social. A Simmel le sirven de contrapunto para proponer figuras capaces de realizar composiciones más fuertes, como las que toman forma en la experiencia estética y religiosa. Podríamos clasificar estas diferentes experiencias según un gradiente de intensidad, conforme al contenido que generan a nivel del sentido vivido.

La aspiración a la totalidad incita a una superación bajo el impulso de la vida y se apoya en una fuerza de composición a la vez personal y social. Con todo, no se puede esperar una metamorfosis de la estructura social, marcada de manera definitiva por las tensiones contradictorias y las ambivalencias. No quiere decir en absoluto que una evolución de las formas no tenga incidencia en las potencialidades socialmente disponibles para permitir una realización de sí, pero a mayor oportunidad corresponde siempre mayor riesgo.

Lo trágico de Simmel es lo opuesto del espíritu prometeico, que inspira a las utopías sociales desde un imaginario donde la expectativa de un futuro mejor deriva de una transformación radical de la estructura social, que modifica el contexto cotidiano. Considerando esta esperanza de una

3. Podría traducirse como desencantados, pero en francés posee también la connotación de "extraviados", "despistados" (N. de la T.).

transformación radical de la condición humana, el estado de perfección deberá realizarse en el aquí y ahora. Ya no tiene sentido lo que está "más allá". En la visión trágica de la condición humana subyace una percepción totalmente distinta de la realidad. Al ser estructuralmente insatisfactorio el despliegue cotidiano de la vida social, solo los momentos de superación permiten proyectarse en un más allá totalizador. Algunas emociones dotadas de cualidades particulares suscitan sentimientos que son una primera etapa de composición, los que se cargan bruscamente de un sentido en que se presiente una realización de sí y una superación de la ansiedad. Estas visiones anticipadoras dan lugar a la producción de obras. La religiosidad se vuelve religión. La experiencia estética se vuelve obra de arte. Paradójicamente, religión y obra de arte están en mayor grado regidas por la forma que las modalidades de intercambio de carácter más banal. Sus versiones, por lo demás, se oponen de manera radical. La versión en que predomina la forma que organiza un intercambio personal con el más allá cotidiano, se opone a la versión en que predomina la forma que organiza el contacto de modo impersonal. La forma personal predomina en la religión, mientras la forma impersonal predomina en la estética y ambas constituyen síntesis particulares. La relatividad de las síntesis y su complementariedad se imponen, como en los casos de la individualidad latina y germánica, de la cultura femenina y masculina, de la sociabilidad de la pequeña y de la gran ciudad. La oposición y la distinción entre las dos versiones aumentan con la modernidad. En esta búsqueda de experiencia totalizante, la relatividad de las síntesis se vuelve aún más compleja, puesto que las versiones pueden acentuar un polo u otro de la tensión. La religión puede componer el sentido en torno a la socialización —como en las religiones étnicas, en que el individuo se inscribe en el grupo—, o a la individualización —característica del budismo, así como del cristianismo—. La obra estética también depende de síntesis de carácter diferente que pueden componerse en torno a la simetría, como en el clasicismo, o en torno al movimiento, como en el barroco.

Cada síntesis totalizante propone un camino particular, a la vez que aspira a la universalidad. Estos caminos le dan la espalda a los movimientos sociales que pretenden transformar el presente a partir de una universalidad abstracta válida para todos y cada uno. Son por excelencia los lugares de articulación de lo sensible y de lo inteligible, tensión dialéctica que conduce a una inteligencia profunda.

La concepción simmeliana del destino humano dista mucho de las esencias concebidas a la manera de Platón, donde las "ideas" son el modelo respecto del cual el mundo es solo una sombra, vale decir, una imagen deformada que provoca una confusión perpetua.

Estas síntesis totalizantes son tanto más necesarias como referencias para la vida individual y social cuanto los riesgos de descomposición son grandes actualmente, con la amenaza del carácter unilateral del intelectualismo abstracto o del sensualismo concreto. Pero se van al mismo tiempo desvalorizando a través del proceso de descomposición en curso, por lo que podemos prever la coexistencia de reacciones contrarias en que movimientos estéticos y religiosos se opongan a movimientos que se desentienden cada vez más de estos. El proceso tendrá un efecto acumulativo sobre los riesgos de descomposición.

Tipología de las formas

Una tipología nos permitirá ubicarnos mejor en la multiplicidad de las formas. Esta herramienta de clasificación construida por el investigador debe proponer criterios de discernimiento. Vamos a distinguir las formas según su relación con la interacción, lo que hará posible agruparlas en tres categorías: las *formas de sociabilidad*, las *formas culturales*, y las *formas referenciales o simbólicas*. Las clasificaremos, luego, en las etapas de un desarrollo histórico.

Las *formas de sociabilidad* aluden directamente al régimen de intercambio. Aquí podemos incluir la moda, la sociabilidad metropolitana, el extranjero, el aventurero, la coquetería. Las *formas culturales* expresan la teleología implícita en las formas que concretizan la diferenciación y la individuación. De allí se desprenden versiones particulares que proponen modos de vida. Un tercer tipo agrupa a las *formas simbólicas* o *referenciales* en tanto formas estéticas o religiosas que se manifiestan, a la vez, como objetivaciones capaces de suscitar un acontecimiento fuerte y como momentos fugaces. Al retomar las formas culturales se constata que las versiones son complementarias unas con otras, como lo son la versión femenina y masculina de la cultura, la individualidad propia de la cultura latina o germánica. En el caso de estas formas culturales, Simmel hablará a menudo de formas puras, nunca realizadas como tales

porque los individuos tironeados por la bipolaridad siempre llevan a cabo una mixidad, a pesar de la dominancia de una u otra. Así se comprende la atracción de los alemanes por la cultura italiana, o el interés de los hombres por la cultura femenina. Hablará también a veces de forma pura, a propósito de las formas de sociabilidad, para referirse a una situación límite donde aparece con toda su fuerza la mediación constitutiva de la forma. De este modo puede considerarse al extranjero como una forma pura reveladora del sentido de la alteridad que subyace de manera difusa en toda acción recíproca, puesto que esta supone un intercambio de lo mismo a lo mismo y de lo mismo a lo diferente. Estas diferencias y complementariedades se transponen con mayor razón al plano de las formas referenciales. Al pasar de un tipo de formas a otro, se tiene la impresión de un gradiente de intensidad en el juego de las complementariedades y de las diferencias.

Se puede construir otra tipología a partir de una clasificación en que se distinguen momentos en un desarrollo histórico: lo sincrónico y lo diacrónico. Se entiende por sincronía el conjunto de las formas que coexisten en un momento dado. La diacronía no significa las etapas de maduración de una forma determinada, que ya abordamos, sino que considera una clasificación de las formas según una filogénesis que delimita las etapas de una historia colectiva y que se caracteriza por un eslabonamiento de carácter amplificador. La tipología que se construye de este modo permite pasar de una sociología formal a la teorización que hemos llamado "sociología general", la que contribuye a problematizar el cambio o el desarrollo. Así pueden oponerse situaciones donde predomina la pequeña ciudad a situaciones donde lo hace la gran ciudad. Cada situación se define por la coexistencia de una configuración de formas.

La distribución cronológica supone que las formas se enlazan en una secuencia cumulativa, donde la tendencia expresada en una forma anterior se vuelve a encontrar en una forma posterior, lo que justifica el término de filogénesis. Esta clasificación supone una teleología implícita promovida por una potencia de intensificación de la vida. Así, la amplificación de un principio de diferenciación y de individuación genera la capacidad colectiva de un intercambio ampliado y flexible. El conjunto del proceso está dinamizado en el nivel de lo referencial por una búsqueda de totalidad y de libertad. De este modo, la posibilidad social de afirmar la propia dimensión espiritual aparece como el criterio fundamental a

partir del cual Simmel evalúa el desarrollo. Pero su sociología del desarrollo contribuye poco a la elaboración de una sociología histórica, pues Simmel está preocupado, a través de este desciframiento, de comprender el presente.

Por otro lado, Simmel se interesa en comprender cómo coexisten hoy multiplicidades de formas que están en afinidad electiva las unas con las otras y que, por ello, se refuerzan recíprocamente. Es el caso de la moda, la metrópolis, la democracia, el dinero. Es de este modo que su tipología resalta una articulación orgánica entre lo diacrónico y lo sincrónico.

La afinidad electiva entre las formas encuentra un soporte en las posiciones sociales intermedias que le hacen de ámbito de difusión. Todo aquello que contribuye a reforzar el peso de esta posición aumenta la plausibilidad social de las formas en consideración. Pero el análisis de lo que contribuye a amplificar el peso de las posiciones intermedias escapa del ámbito de sus preocupaciones. Sabemos que no está interesado en la dinámica del sistema social en términos de poder, o de los dilemas que pone en juego la producción.

Al comenzar el análisis habíamos destacado la diferencia entre el enfoque simmeliano y la perspectiva del individualismo metodológico. Sin embargo, Simmel permite comprender la plausibilidad de un enfoque cuyo centro es el individuo en la medida en que subraya hasta qué punto la individualidad es una construcción colectiva contemporánea surgida del agenciamiento de las formas actualmente predominantes. La emergencia del individuo como hecho colectivo es para Simmel una característica decisiva de la modernidad. En ello se distingue de Weber, quien asocia la modernidad con el desarrollo de racionalidades formales adaptadas a las diversas actividades.

Para Simmel los movimientos románticos y los movimientos artísticos del siglo XIX surgieron de la modernidad tanto como el desarrollo de múltiples formas que permiten generalizar el uso de las matemáticas sociales. Reacciona ante una concepción de la modernidad fundada en el racionalismo y que inspira al despotismo ilustrado. Para él esta concepción solo tiene sentido si se entrecruza con otros modos de enfrentar los desafíos actuales. Volvemos a la división y a la complementariedad de los "liderazgos" evocados anteriormente. La tradición funda lo social en la misma medida que la razón deductiva.

A partir de las dos clasificaciones se puede elaborar una tipología más compleja, en que los tres tipos de forma —la sociabilidad, la cultura, la simbólica— están asociadas a la clasificación sincrónica-diacrónica. Esto nos llevaría a interrogarnos sobre las relaciones entre formas y normas, ya que la clasificación diacrónica está atravesada por una finalidad en términos de libertad y por una evaluación explícita de las formas. Estas tienen una significación positiva si fortalecen la dimensión espiritual de la existencia y sostienen una búsqueda de totalidad. Por lo demás, la situación actual supone la multiplicación de rituales sociales. En un juego social donde se incrementa la dispersión entre las opciones de cada cual, la coexistencia pacífica implica una sociabilidad que se rige por una preocupación de presentación recíproca. De este modo, los rituales sociales deben ser relacionados con forma y norma. Esta trilogía es evocada de alguna manera en la sociabilidad de la metrópolis que debe ser compatible con el cosmopolitismo. Dicha compatibilidad contribuye a reforzar la diversidad potencial que desde ya se desprende del agrupamiento cuantitativo, lo que abre otra perspectiva en la que se entrelazan lo cualitativo y lo cuantitativo. Las matemáticas sociales tienen diversas facetas y asumen una importancia creciente, por lo que requieren ser analizadas en sí mismas. Son un elemento del contexto, pero esta noción de contexto no debe reducirse a una configuración de formas, a pesar del lazo de compatibilidad que las une. El contexto plantea ciertos problemas en términos de función, evidentes en el texto sobre el extranjero, donde el tercero tiene un importante estatuto actorial en relación con las exigencias funcionales del contexto. Queda en evidencia que una matriz de interrogantes atraviesa el conjunto de los análisis de Simmel, está presente en todos sus textos, sin manifestarse por doquier. Constituye la paradoja de su trabajo de escritura. Simmel puede descubrirse a partir de un solo texto, por lo presente que está todo en todo, pero solo se entrega realmente tras un largo trabajo de desciframiento.

Este análisis referido directamente a las formas sociales debiera ser completado con las diferentes interrogantes que vuelven más compleja la matriz de análisis. En primer lugar, el significado que se le atribuye al contexto en las funciones que este genera y sus vínculos con las matemáticas sociales. La noción de posición social, en tanto lugar capaz de inventar soluciones específicas y de imponerlas. Pero cada una de las etapas nos remitiría a la acción recíproca y a la forma, ubicadas en el centro de esta

problemática. Es todo este trasfondo metodológico el que está presente cuando Simmel analiza su experiencia metropolitana, así como el estatuto del espacio y de las agrupaciones espaciales.

Dicha explicación permitiría apreciar la contribución de Simmel a una problemática general del análisis sociológico. En una transposición ulterior, se podrían integrar los aportes de Simmel a un modelo de análisis más global, que vinculara varias entradas. La entrada particular por el sistema de la personalidad sería entonces restituida en una matriz de varias entradas, junto a una entrada por el sistema social y a una entrada por el sistema cultural. Permitiría además hacer un balance crítico respecto de las interrogantes planteadas por Simmel y de aquellas que nos parecen pertinentes, pero que este autor no se plantea en absoluto, lo que supone que se adopte una metodología comparativa y cumulativa, donde se pueda intentar transponer sus aportes a una problemática que no es suya, por ejemplo, una sociología del poder. Así se podrá comprender mejor la contribución de Simmel a una problemática global del cambio social.

Bibliografía

Baudrillard, J. (1970). *La société de consommation, ses mythes et ses structures*. París: Denoël. (*La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*, Barcelona: Ed. Plaza y Janés, 1974).

Cavalli, A. (1994). *Introduction à la sociologie de G. Simmel* (curso dictado en Louvain-la-Neuve).

Freund, J. (1981). Introduction. En *Georg Simmel. Epistémologie et sociologie*. París: P.V.F., pp. 7-78.

Ledrut, R. (1984). *La forme et le sens*, París: Librairie des Méridiens.

Raphaël, F. (1970). Max Weber et le judaïsme antique. *European Journal of Sociology, 11* (2), 297-336. doi:10.1017/S0003975600002095.

Remy, J. (1990). Liens dynamiques entre la forme et le sens dans l'épistémologie sociologique de R. Ledrut, en *Espaces et sociétés, 57-58*, pp. 159-167.

Remy, J. (1991). La morphologie sociale et les représentations collectives: le statut de l'espace dans la problématique durkheimienne. *Recherhes Sociologiques, 22* (3), 33-52.

Remy, J. (1993). La mode, les positions moyennes et les spatialisations du social. *Espaces et sociétés, 57-58*, 51-73.

Simmel, G. (1964). Problèmes de la sociologie des religions. *Archives de sociologie des religions, 17*, 3-44.

Simmel, G. (1987). *Philosophie de l'argent*. París: Presses Universitaires de France. (*Filosofía del dinero*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1977).

Simmel, G. (1989). Les grandes villes et la vie de l'esprit. En *Philosophie de la modernité I*. París: Payot, pp. 233-253 (Las grandes urbes y la vida del espíritu. En *El individuo y la libertad*. Barcelona: Península, 1989).

Vernant, J. P. (1965). *Mythes et pensées chez les grecs*. París: Maspero.

En los orígenes de la sociología eidética

Mariano Crespo

Doctor en Filosofía
Docente en la Pontificia Universidad Católica de Chile

I

En su detallado estudio *Phenomenological Sociology. Experience and Insight in Modern Society* (2006), Harvie Ferguson señala que los lazos entre la obra de Georg Simmel y la fenomenología han permanecido, en su mayoría, sin explorar en la sociología dominante. Sin embargo, su concepción de una sociología formal podría ser considerada como una visión *eidética* de la sociedad. Con el propósito de justificar su juicio, Ferguson menciona dos aspectos que mostrarían, según él, los lazos entre los análisis sociológicos de Simmel y la fenomenología husserliana. Por un lado, alude al parentesco entre la puesta entre paréntesis de la variedad de los contenidos sociales específicos y el interés del sociólogo germano en poner de relieve los diversos rasgos estructurales, y el modo de proceder de Edmund Husserl, en el cual la reducción fenomenológica, entendida precisamente como "puesta entre paréntesis" (*Ausklammerung*) constituye la clave de acceso a la región de la conciencia pura. Al prescindir de esos contenidos sociales concretos, se abriría el campo de la "sociología pura" al que se accedería a través de una suerte de "intuición esencial". El objetivo último de esta *epojé* sería la identificación de rasgos esenciales, comunes, a todas las sociedades[1]. Por otro lado, Ferguson considera que la descripción que Simmel hace de la vida urbana moderna presenta una semejanza importante con el modo en que Husserl describe la percepción. Pasear por una ciudad podría ser descrito en términos husserlianos como

1. "However, Simmel's abstraction of the form is for the purpose of grasping "the form of the form," that is, the eidetic or essential nature of the form. The forms themselves may emerge and dissipate in the evolution of association, but the form of a form is necessarily present in any of its sociohistorical instantiations" (Backaus, 1998, p. 262).

una percepción en la que hay una sucesión de horizontes, de escorzos de objetos, de cambios de atención, etc. Al igual que Husserl, Simmel reconocería la radical incompletud de la percepción en la medida en que no todas las "caras" del objeto percibido se dan con la misma originariedad.

En este trabajo quisiera apuntar a una tercera razón —además de las señaladas por Ferguson— por la cual algunos de los análisis de Simmel muestran, a mi juicio, una especial veta fenomenológica. Me refiero al carácter eidético de los análisis contenidos en sus ensayos sobre Roma, Florencia y Venecia. En este sentido, considero que estos trabajos muestran claramente el interés de Simmel por poner de manifiesto que la belleza de estas ciudades no es una cualidad fáctica de las mismas, sino una cualidad de otro orden, a saber, un *eidos* y que, por tanto, el análisis que corresponde hacer a este no puede ser el adecuado a las propiedades fácticas de, por ejemplo, las obras de arte arquitectónicas de estas ciudades. A fin de justificar una tesis que en este trabajo tan solo me propongo apuntar, quisiera explicar los elementos fundamentales de la comprensión husserliana del análisis eidético para concluir intentando mostrar el parentesco entre este tipo de análisis y el desarrollado por Simmel en sus ensayos sobre esas tres ciudades italianas.

II

En la lección inaugural que Edmund Husserl pronuncia en la Universidad de Friburgo en mayo de 1917, el filósofo alemán plantea la necesidad de una profunda renovación de la filosofía continental de su época, mediante la superación de lo que él denomina *Rennaissance-Philosophien* (Husserl, 1997). Con este término se refiere a determinadas corrientes filosóficas de la época más interesadas en la reformulación y adaptación del pensamiento de otros autores que en dar cuenta de los problemas filosóficos mismos. Esta superación pasaría por el establecimiento de un nuevo modo de hacer filosofía, una "filosofía completamente originaria", una "nueva ciencia fundamental", una ciencia estricta, de un nuevo tipo y de una extensión infinita. No se trata aquí de un conjunto de proposiciones y verdades filosóficas en las que todo el que se dice "fenomenólogo" ha de creer a pies juntillas, sino, más bien, de un modo de filosofar que difiere de la forma habitual de tratar con las cosas y de la manera en que trabajan

con ellas las ciencias fácticas. Como señala Roman Ingarden, uno de los fenomenólogos de la primera hora, la fenomenología es ante todo un modo peculiar de consideración de los problemas filosóficos que conlleva una peculiar técnica de presentación de los resultados[2].

El punto de partida de este modo de filosofar no es sino la forma en que las cosas se nos dan. Los diversos tipos de objetos tienen diversos tipos de aspectos o apariencias. No son iguales, por ejemplo, los aspectos de un objeto temporal que los de una palabra o una frase. Cada tipo de cosa prescribe sus series particulares de apariencias (fenómenos) en las que puede ser identificada. Precisamente, la "originariedad" que se reclama para la fenomenología consiste en un "tomarse en serio" las apariencias o, si se prefiere, los fenómenos (Crespo, 2009). En este orden de cosas, una de las contribuciones más importantes de esta corriente filosófica es el haber puesto de manifiesto la imposibilidad de hacer filosofía primera sin tomar en cuenta la vida consciente ante la que todas las cosas se abren. En este sentido, Walter Biemel, en su conocido artículo sobre las tres fases de la fenomenología de Husserl, ha puesto de relieve que el hilo conductor del pensamiento de este autor no es sino la idea de que para iluminar la esencia de una cosa es necesario remontarse al origen de su significación en la conciencia y a la descripción de este origen (Biemel, 1968). Es justamente este *leitmotiv* el que está presente en el intento husserliano de ofrecer una descripción sistemática de los distintos tipos de fenómenos. Como recuerda Dermot Moran, esta ciencia implica un "descubrimiento" (*Enthüllung*), una "iluminación" (*Erhellung, Aufhellung*) y una clarificación (*Aufklärung, Klarlegung*) de las formas esenciales de la conciencia ante la cual surgen, se constituyen, los distintos fenómenos (Moran, 2005, p. 130). Es justamente en el contexto de este esfuerzo sistemático en el que se puede condensar la labor fenomenológica de Edmund Husserl, donde este autor encuentra un tipo especial de objetos que se dan a la conciencia de una forma especial. Se trata de los objetos ideales. Los objetos de la lógica, las vivencias, las cualidades de valor (moral, estético, etc.) pertenecen, entre otros, a este ámbito.

2. "Zunächst und rein formal gewendet versteht man darunter eine besondere Betrachtungsweise philosophischer Probleme und auch eine ganz besondere Technik der spachlichen Darstellung der Ergebnisse, die man in dieser Behandlungs- oder Betrachtungsweise der Welt gewonnen hat. Kurz gesagt: die phänomenologische Methode" (Ingarden, 1967/1992, p. 8).

El análisis de este tipo de objetividades ideales o eidéticas ha de hacer justicia a su peculiar modo de darse. Por eso, este análisis es diferente del análisis fáctico y las disciplinas eidéticas lo son también respecto de las disciplinas fácticas o empíricas. Pero, antes de esbozar los rasgos fundamentales de este tipo de análisis, veamos brevemente los elementos fundamentales de una posición que niega precisamente la existencia de este ámbito específico de objetividades y, por consiguiente, de las disciplinas eidéticas. Me refiero a una forma especial de fenomenismo empirista, a saber, el psicologismo[3].

Los análisis de Husserl se dirigen a una forma específica de psicologismo, a saber, el psicologismo lógico. En un sentido amplio, son psicologistas todas las teorías que consideran que las leyes lógicas son leyes de procesos reales (por ejemplo, las interpretaciones antropologistas o biológico-evolutivas de las leyes lógicas). En este caso, se puede hablar en general de "interpretaciones naturalistas". Según esta interpretación, las investigaciones psicológicas del pensamiento humano actual son las condiciones necesarias y suficientes de la investigación lógica.

Podríamos afirmar que los argumentos para sostener el psicologismo lógico han sido fundamentalmente dos. En primer lugar, se ha sostenido que la lógica es una disciplina psicológica, puesto que ha de tratar con actividades mentales, esto es, con juicios, inferencias, pruebas, etc. La lógica se ocuparía de objetos de naturaleza anímica, esto es, de acontecimientos *reales* de la conciencia humana. Ahora bien, podría suceder que se defendiera el psicologismo de una segunda forma afirmando lo siguiente: los conocimientos lógicos carecen de fundamentación suficiente si no están apoyados en conocimientos psicológicos sobre el pensar, de modo que la lógica ha de fundarse en la psicología. En resumen, nada, ni siquiera las leyes lógicas, podría ser tratado con independencia del pensamiento. La lógica sería una disciplina psicológica, puesto que opera con contenidos psíquicos e intenta que estos se conviertan en conocimiento.

3. Backhaus pone de manifiesto cómo esta preocupación por el psicologismo estaba presente también en Simmel: "The essence of modernity as such is psychologism, the experiencing and interpretation of the world in terms of the reactions of our inner life and indeed as an inner world, the dissolution of fixed contents in the fluid element of the soul, from which all that is substantive is filtered and whose forms are merely forms of motion" (Simmel, The Stranger); "The ideal mode of existence exhibited through acts of "eidetic seeing" is not admitted from within the epistemological stance of the empiricism of naturalism (the adopted bias of modern science) and so certainly the intuition of an essential structure as evidenced in the given is epistemologically preempted" (1998, p. 265).

Este conocer solo se da en la psique y no es más que una sucesión de procesos reales. En este orden de cosas, los principios lógicos supremos (principios de identidad, de contradicción, de tercero excluido, de razón suficiente, etc.) no son más que "leyes tautológicas del pensamiento o determinaciones más o menos importantes del mismo" (Lipps, 1912, p. 149) que no hacen más que expresar la "regularidad" del pensamiento, su, si cabe hablar de esta manera, "modo de funcionamiento". Si esto fuera así, la evidencia que tendríamos de las leyes lógicas procedería de un cuidadoso análisis de determinadas evidencias en las que aparece este "sentimiento". Los psicologistas, llevados por el hecho de que las leyes de la lógica "prescriben", de algún modo, procesos de actos cognoscitivos, cayeron en el error de interpretarlas como reglas del acontecer psíquico real. Ahora bien, esto no significa que se trate de leyes normativas, de modo que la lógica fuera una suerte de "moral del pensamiento". Es cierto que los principios supremos de la lógica son susceptibles de una "transformación" en normas de pensamiento. Sin embargo, "toda disciplina normativa, e igualmente toda disciplina práctica, descansa en una o varias disciplinas teoréticas, en cuanto que sus reglas han de poseer un contenido teorético separable de la idea de normación (del deber ser), contenido cuya investigación científica compete a esas disciplinas teoréticas" (Husserl, 1975, p. 40).

La crítica a la cual Husserl somete el psicologismo pone de manifiesto que la lógica no es una "doctrina del pensar", sino de algo que "reside en el pensar", que en modo alguno está ni en el tiempo ni en el espacio. Esto es mentado por el fundador del método fenomenológico afirmando que las proposiciones no tienen una existencia real, sino ideal. El no haber percibido la idealidad de las proposiciones y del resto de los objetos de la lógica constituye el núcleo del error psicologista. Dicho de otro modo, los análisis llevados a cabo por Husserl ponen de relieve la existencia de una diferencia radical entre el pensar y su correlato, al igual que el que existe entre la percepción y lo percibido. Una vivencia de pensamiento es una unidad temporal que comienza y finaliza. Sin embargo, esto no puede afirmarse del contenido ideal pensado. En este sentido, un contenido ideal como el "teorema de Pitágoras" puede ser pensado por muchos hombres, puede haber tantas vivencias de pensamiento en que aparezca como hombres que piensen en él. Pero, en todo caso, el contenido ideal permanece idéntico.

Como Husserl señala con frecuencia, hay toda una serie de "formaciones" de esta índole. El hecho de que estas configuraciones se den en determinados fenómenos reales de la experiencia interna es lo que condujo al psicologismo a pensar que eran de naturaleza anímica. De este modo, las proposiciones y los objetos lógicos, en general, vendrían a ser considerados como partes reales de ciertas vivencias del sujeto cognoscente, esto es, como fenómenos de la experiencia interna. Aunque la presentación en la conciencia de estas objetividades ideales es variada y los procesos mentales en que aparecen son temporales, estas son, como hemos dicho, atemporales. El psicologismo interpreta, al fin y al cabo, la lógica como una rama más de la psicología, y sus principios, al igual que los de cualquier ciencia empírica, poseerían un contenido existencial; serían meras generalizaciones de la experiencia obtenidas a partir de un número más o menos elevado de observaciones, normas hipotéticas susceptibles de falsación en el momento en que apareciera un caso que no se ajustara a ellas. En última instancia, se trataría de principios con un contenido fáctico, referidos a objetos que duran en el tiempo, en los que puede hablarse de un comienzo y de un fin. Sin embargo, la relación que las proposiciones, por ejemplo, guardan con la conciencia no es la de ser parte de actos de estas, sino objetos de pensamientos.

En definitiva, el psicologismo procedería, según Husserl, de la ceguera empirista ante la objetividad característica de las formaciones ideales, convirtiéndolas en "actualidades y habitualidades psíquicas", falseando, en consecuencia, el contenido de la lógica y psicologizando las formaciones significativas que constituyen su tema. Aunque las objetividades ideales se presenten en un cauce de vivencias psíquicas concretas, ello no significa que extraigan su evidencia del examen de tales vivencias[4].

En resumen, la lógica no opera con conceptos meramente universales, cuya extensión llenan individualidades reales (por ejemplo, los conceptos de clases de productos psíquicos, como los que pertenecen a la psicología), sino con conceptos auténticamente generales, "cuya extensión se compone exclusivamente de individualidades ideales, de auténticas especies que son conceptos en sentido muy diferente a como lo son los manejados por la psicología" (Husserl, 1975, p. 173). Con ello queremos decir que las

4. El esclarecimiento de este punto exigiría un estudio detallado del problema de la intencionalidad, seguido del tratamiento fenomenológico de la intuición categorial, cuestiones estas que desbordan los límites de este trabajo.

leyes lógicas pierden todo su sentido cuando se intenta interpretarlas como psicológicas. Se trata de instancias atemporales que representan "un saber común para todos los hombres y para todos los tiempos" (Husserl, 1975, p. 216). Además, los individuos de estos conceptos son muy diferentes: mientras que en el caso de los conceptos psicológicos su extensión es de naturaleza empírica, en el caso de los conceptos de los que se componen las leyes lógicas las últimas individualidades son de naturaleza ideal, es decir, singularidades eidéticas. Por consiguiente, la lógica no es una doctrina del pensar, sino de los contenidos ideales de este, y su problema consistirá en el conocimiento "de la esencia de los pensamientos, de los últimos elementos de estos, de su estructura, de sus diversas clases y de las relaciones de los pensamientos entre sí" (Pfäder, 2000, p. 25).

La crítica husserliana al psicologismo, que aquí hemos expuesto con cierto detalle, abre precisamente las puertas del análisis eidético en cuanto dirigido a un tipo de objetividades radicalmente diferentes de los objetos estudiados por las ciencias empíricas. Nos encontramos, más bien, ante una ciencia de esencias, ante una investigación eidética. Ahora bien, como señala Edith Stein (1924), al fenomenólogo no le interesan los fenómenos en el sentido habitual de las meras apariencias ni tampoco las vivencias individuales y singulares que se dan en cada caso. Le interesan estas últimas tan solo en la medida en que en ellas es apresable su estructura esencial, siguiendo la terminología husserliana, "en pureza eidética"[5]. Si tomamos como ejemplo la teoría eidética de las vivencias —cometido fundamental de la labor fenomenológica— esta no se ocupa de leyes acerca del transcurso real de vivencias ni de meras constataciones de existencia de hechos empíricos. La investigación de cómo se presentan determinadas vivencias en hombres o animales en tanto que estados reales de individuos reales del mundo real es asunto de la psicología en cuanto ciencia empírica inductiva. Ahora bien, no solo es posible estudiar las vivencias en cuanto estados existentes de sujetos existentes. También es posible llevar a cabo lo que Husserl denomina "reducción eidética". Esta consiste en suspender toda cuestión relativa a la existencia real de esas

5. "Wir folgen unserem allgemeinen Prinzip, dass jedes individuelle Vorkommnis sein Wesen hat, das in eidetischer Reinheit fassbar ist und in dieser Reinheit zu einem Felde möglicher eidetischer Forschung gehören muss"(Husserl, 1950, p. 60). "Es wird dann evident, dass jedes Erlebnis des Stromes, das der reflektive Blick zu treffen vermag, ein eigenes, intuitiv zu erfassendes Wesen hat, einen, Inhalt, der sich in seiner Eigenheit für sich betrachten lässt" (Husserl, 1950, p. 61).

vivencias para así ocuparnos del *"eidos"*, de la "esencia" de las vivencias en cuestión, del "sentido eternamente idéntico" de la vivencia en general, de toda vivencia susceptible en principio de ser experimentada (Husserl, 1952/2000, pp. 39 y ss/pp. 51 y ss).

Esto último pone de relieve —siguiendo con nuestro ejemplo del análisis eidético de las vivencias— que, a pesar de efectuarse este desde una actitud diferente a la de la psicología empírica, estando como está aquella dirigida a la esencia de estados psíquicos, la intuición eidética descansa sobre la intuición psicológica (Husserl, 1952, p. 41). Lo que en la intuición eidética tiene lugar es un cambio en el modo de considerar la vivencia. Lo que era considerado como un individuo pasa ahora a ser un ejemplar de una esencia. De este modo, como señala Husserl, el ente existente se transforma en un ente esencial, lo individualmente único en una "generalidad". Nuestro interés no se concentra ahora en la vivencia individual, sino en la vivencia "pura", es decir, en la esencia-de-la-vivencia captable en actitud eidética sobre la base de las aprehensiones empíricas, pero igualmente también sobre la base de los meros datos de la fantasía. También intuiciones no experimentativas, meramente imaginativas, por ejemplo, pueden servir de base para aprehender un *eidos*[6]. Esto último pone de manifiesto, según Husserl, que el aprehender de *eide* o esencias "no implica en lo más mínimo el poner existencia individual alguna; las puras verdades esenciales no contienen la menor afirmación sobre hechos, por lo que tampoco cabe concluir de ellas solas la más insignificante verdad de hecho" (Husserl, *Ideen* I, § 4, pp. 23-24). Es justamente aquí donde se aplica el método de la reducción eidética. Este consiste en una serie de actos mentales por medio de los cuales se intenta eliminar determinados rasgos de un objeto no-sensible, ideal, a fin de saber cuáles son

6. Husserl, E., Ideas I, § 4, p. 23; "Freed from the limitations of perception, the eidetic scientist imagines a series of variations based upon some sample. The status of the noetic activity that constitutes the sample, i.e., whether the sample is perceived, remembered, or imagined, is of no consequence. The original sample does not have any privileged status, because in the domain of pure possibility the arrangement of the variants is arbitrary. The experimental telos is to become aware of a persisting identity, that is, the invariant principle(s) which necessarily persist(s) throughout the ideational manipulations. This methodology of free fantasy does not in any way prescribe passive psychological associations. The eidetic scientist explores organizational patterns by separating removable pieces from no removable moments and by distinguishing contingent attributes from the necessary structure. The eidetic scientist artfully removes various features of the variants in order to find what is the necessary principle, the eidos, which is the a priori material structure of the object that allows for its experiential possibility. The eidos is the principle(s) without which the object cannot be imagined" (Backaus, 1998, p. 267).

"esenciales" y cuáles no. De esta forma, se identifican los rasgos invariantes, la forma general necesaria, sin la cual algo semejante a esa cosa sería absolutamente impensable como ejemplo de su especie. Se prescinde, por tanto, de la existencia del objeto individual y de todos aquellos momentos individuales del objeto de la experiencia que no pertenecen a él "como tal", sino solo como este o aquel caso individual de la esencia dada.

III

Como decía más arriba, en el ámbito de lo eidético encontramos una diversidad de *eide*. Uno de estos *eide* es el constituido por las cualidades de valor. La axiología se ocupa —desde la perspectiva eidética— de este tipo de unidades. En este orden de cosas, pienso que los análisis de la belleza de ciudades como Roma, Florencia y Venecia realizados por Simmel constituyen una notable contribución axiológica y, por ende, eidética[7]. Dicha contribución se articula, a mi juicio, en un plano ontológico, en uno epistemológico y en uno normativo. En lo que se refiere al plano ontológico, como señala Rodríguez Duplá (2001), un primer aspecto importante consiste en la asimetría existente entre las cualidades de valor y las cualidades fácticas. Así, resulta claro que, por ejemplo, la belleza de Roma no puede identificarse con ninguna de sus cualidades fácticas (sus motivos, su luz, sus colores, sus dimensiones, las diversas técnicas arquitectónicas utilizadas, etc.). La belleza de esta ciudad constituye, más bien, un *opus supererogationis* (Simmel, 2007). Ciertamente, eventuales alteraciones sufridas por las cualidades fácticas de Roma traerían aparejadas modificaciones de sus cualidades de valor. En este sentido, la belleza —en cuanto cualidad de valor— es tenida por la "ciudad eterna" a consecuencia de que ella misma posee también sus cualidades fácticas. Roma es bella porque sus edificios, sus calles, sus plazas, etc. tienen colores, dimensiones, etc. Ahora bien, esta ciudad no necesita ser bella para tener colores, composición, etc. "De modo que aunque las

7. "Simmel's sociology of the forms of association exhibits key components of eidetic science: the revision of neo-Kantian epistemology in the area of sociology, the analyses of cognitive levels in the apprehension of the forms, the characterizations of the forms in contrast to geometric forms, and the examples of eide in the quantitative analyses of groups, specifically those of dyads" (Backhaus, 1998, pp. 260-261).

cualidades de valor no sean reducibles a cualidades fácticas, no cabe duda de que *estriban* en ellas" (Rodríguez Duplá, 2001, p. 137). Por otra parte, la relación de dependencia que acabamos de mencionar determina que los cambios sufridos por las cualidades fácticas de Roma traigan de la mano modificaciones de sus cualidades de valor. Si con el paso del tiempo la ciudad se deteriora físicamente, su valor estético se verá afectado[8]. En resumen, las cualidades de valor —en nuestro ejemplo, la belleza de Roma, Florencia o Venecia— son tenidas por estas ciudades *como consecuencia* de que ellas mismas poseen también cualidades fácticas (Rodríguez Duplá, 2001). En conexión con lo que acabo de decir, un segundo aspecto relevante en este plano es el referido al estatuto ontológico de la belleza de estas ciudades. Simmel sostiene que se trata de un elemento claramente atemporal. Esto se refleja en el reconocimiento de que aquello que se expresa a través de diversas perspectivas en Roma es algo que, en realidad, no admite perspectivas, pues el valor estético no posee temporalidad (Simmel, 2007).

En lo que se refiere al plano epistemológico, es fácilmente constatable que quien carece de sensibilidad estética percibe las cualidades fácticas de Roma, Venecia y Florencia sin captar las cualidades de valor de estas tres urbes. Sin embargo, es impensable el caso contrario, a saber, que alguien aprecie la belleza de estas ciudades sin haber captado sus cualidades fácticas[9].

Por último, en el plano normativo hay que señalar que el hecho de que Roma tenga tales cualidades fácticas no nos carga con obligación alguna. Ahora bien, que Roma sea tan bella la convierte en un bien cultural que es nuestro deber proteger. Para que el principio que ordena proteger los bienes culturales pueda considerarse un genuino principio moral, ha de tratarse de un principio universal, que vincule por igual a todos los seres racionales. Scheler cree poder probar que esta condición se cumple apelando a la doctrina fenomenológica de la intuición de esencias, según

8. Simmel parece referirse a la diferencia entre cualidades de valor y cualidades fácticas cuando afirma lo siguiente: "La verdadera gracia de la belleza tal vez sea que reside siempre en la forma de unos elementos que de por sí son indiferentes y ajenos a la belleza y que solo adquieren valor estético gracias a su conjunción; de este carece la palabra aislada y el sonido, y solo como un regalo, que por sí mismas no se merecen, estas partes individuales reciben una existencia conjunta que les confiere su belleza" (Simmel, 2007, p. 25).

9. "La unidad que forman los elementos de Roma no está en ellos mismos, sino en el espíritu contemplador, porque aparentemente aquella solo surge en una cultura determinada, bajo condiciones concretas relativas al estado de ánimo y la formación" (Simmel, 2007, p. 33).

la cual la experiencia de cualquier hecho singular puede ser base sobre la que se levante un acto ulterior de aprehensión de una ley universal. La reflexión sobre un caso concreto de intuición empírica me ha servido aquí para acceder a una ley apriórica de universalidad estricta. Pues bien, Scheler sostiene que, apoyándonos en nuestra apreciación de un valor concreto, podemos llegar a descubrir leyes aprióricas que expresan conexiones esenciales. Una de estas conexiones es, precisamente, la que existe entre el deber y el valor, tomados estos términos en toda su amplitud.

IV

Simmel muere en 1918, precisamente en la época en la que Husserl, ya profesor en la Universidad de Freiburg, comenzaba a ofrecer la formulación madura de su método fenomenológico. Por consiguiente, no fue un fenomenólogo en sentido estricto. Sin embargo, creo que puede decirse con razón que al menos uno de los elementos principales de este método se encuentra en la obra del sociólogo alemán. Me refiero —y así lo he intentado mostrar a lo largo de este trabajo— al análisis eidético. Las consideraciones que acerca de la belleza encontramos en los ensayos dedicados a Roma, Venecia y Florencia son, a mi juicio, un ejemplo del rendimiento eidético del análisis de las obras de arte. Husserl mismo fue consciente de la importancia que este análisis —así como el de la ficción en general— tiene para la ciencia eidética. Así lo sostiene en un texto del primer volumen de *Ideas*, suficientemente expresivo:

> Así se puede decir realmente, si se aman las paradojas, y decir con estricta verdad, con tal de que se entienda bien el equívoco sentido, que la *'ficción' constituye el elemento vital de la fenomenología, como de toda ciencia eidética*; que la ficción es la fuente de donde saca su sustento el conocimiento de las 'verdades eternas' (Husserl, *Ideen* I, § 70, p. 148).

La literatura, la arquitectura, la pintura, la ficción, en general, constituyen —como el propio Husserl reconoce— un "elemento vital de la fenomenología". La ficción es "la fuente de donde saca su sustento el conocimiento de las 'verdades eternas'" (Husserl, p. 158). A este conocimiento contribuye, sin duda, la sociología eidética de Georg Simmel.

Bibliografía

Backhaus, G. (1998). Georg Simmel as an Eidetic Social Scientist. *Sociological Theory 16* (3).

Biemel, W. (1968). Las fases decisivas en el desarrollo de la filosofía de Husserl. En *Husserl. Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont* (pp. 35-57). Buenos Aires, Paidós.

Crespo, M. (2009). Un rendimiento teológico de la fenomenología. La theology of disclosure de Robert Sokolovski. *Revista Philosophica, 36*, 49-60.

Ferguson, H. (2006). *Phenomenological Sociology. Experience and Insight in Modern Society*. London: Sage Publications.

Husserl, E. (1950). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, Erstes Buch, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, Hrsg. V. W. Biemel, Husserliana III/1, Martinus Nijhoff, The Hague 1950.

Husserl, E. (1952). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch. Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Husserliana, Band V, Hrs. v. M. Biemel, Martinus Nijhoff, Haag 1952, pp. 39ss. (*Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro III: La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*. Trad. de L.E. González. Universidad Nacional Autónoma de México, México, D.F., 2000).

Husserl, E. (1975). *Logische Untersuchungen*. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und der 2. Auflage. Husserliana (Hua) XVIII, Hrsg. Elmar Holenstein. Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands.

Husserl, E. (1997). Die reine Phänomenologie, ihr Forschungsgebiet und ihre Methode. Freiburger Antrittsrede. En E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*. Mit ergänzenden Texten (Husserliana XXV, herausgegeben von T. Nenon und H.R. Sepp, Martinus Nijhoff, Dordrecht 1997.

Ingarden, R. (1967). *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls. Osloer Vorlesungen Gesammelte Werke*. Bd. IV Ed. by G. Haefliger, De Gruyter, Tübingen 1992.

Lipps, H. (1912). *Grundzüge der Logik*. Leipzing: Leopold Vass.

Moran, D. (2005). *Edmund Husserl. Founder of Phenomenology*. Cambridge: Polity Press.

Pfänder, A. (2000). *Logik, Herausgegeben und eingeleitet von Mariano Crespo*. Carl Heidelberg: Winter Verlag.

Rodríguez Duplá, L. (2001). *Ética*. Madrid: BAC.

Simmel, G. (2007). *Roma, Florencia, Venecia*. Barcelona: Gedisa.

Stein, E. (1924). Was ist Phänomenologie? en *Wissenschaft/Volksbindung*, Neuen Pfälzischen Landeszeitung, n. 5, 15.05.1924, reimpr. *Theologie und Philosophie*, 66, 1991, pp. 570-573 ("Che cos'é la fenomenologia" en E. Stein, *La ricerca della verita. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*. A cura di A. Alles Bello, Citta Nuova, Roma 1993).